

Eugen Fink
Uvodu filozofiju

MATICA HRVATSKA
BIBLIOTEKA PARNAS
Niz
Filozofija

Eugen Fink

Uvod u filozofiju

Naslov izvornika
Einleitung in die Philosophie
Herausgegeben von Franz -A. Schwarz
Königshausen + Neumann, Würzburg 1985

© Matica hrvatska 1998

Naklada Matice hrvatske
Za nakladnika *Josip Bratuli*
Urednica *Jelena Hekman*
Likovna i tehni ka oprema *Luka Gusi*
Priprema *Kolumna d.o.o.*, Zagreb
Tisak *Targa*, Zagreb

CIP - Nacionalna i sveu ilišna knjižnica 970619108
ISBN 953-150-084-3

Prevela
Božica Zenko

Priredio
Damir Barbari

MATICA HRVATSKA
Zagreb 1998

Tijek misli

1. Filozofija razli ita od svake znanosti. »Po etak« kao temeljni problem filozofije. Filozofija kao »izokrenuti« svijet.

2. Bit u enja. Duboke razlike u enja. Problem po etka s obzirom na Husserla, Heideggera i Hegela.

3. Pojam fenomenologije, prethodno prikazan kao deskriptivna analitika intencionalnosti. Primjer analize opažanja. Husserlov problem po etka: tuma enje prirodnog stava. Predmeti i horizont svijeta. Teza i generalna teza.

4. Ukazivanje na intencionalne strukture: modaliziranje generalne teze, tlo važenja, prirodni objektivizam, obuzetost bi em i zato enost u svijetu.

5. Po etak Heideggerove filozofije. Metodska razlika izme u Husserla i Heideggera. Heideggerov pojam naivnosti = »ontologijska indiferencija«. Postupna radikalizacija pitanja bitka.

6. Sažetak Heideggerova uvo enja u obliku teza. Razlika izme u onti ke i ontologijske istine. Osebnost ontologijske indiferencije. Heidegger nije »egzistencijalni filozof«. Problem istine kao temeljno pitanje.

7. Naivnost kao temeljna tendencija života. Hegelov pojam naivnosti kao »neposrednost«. Posredovanje i posredni ki položaj ovjeka. Hegelov pojam naivnosti a) u »Fenomenologiji duha« i b) u »Logici«. Dijalektika osjetilne izvjesnosti. Op enito ovo ovdje.

8. Lišenost i nabacaj *na summum ens*. Kretanje pojma bitka. U Hegelovoj »Logici« najprincipijelnije odre enje naivnosti: ono neposredno = isti bitak.

9. Svijet, istina, Bog kao temeljna pitanja metafizike. »Transcendentalije« i praraš lanjenost filozofije. Upu iva nje na Kanta.

10. Kantovo transcendentalno pitanje. Uobi ajena tuma enja Kanta. Kant kao vrhunac problema svijeta.

11. Fenomen svijeta. Svijet nije predmet iskustva. Zada a ispitivanja pojmova svijeta. Cjelina i dio.

12. Oblik sadržavanja posude, svjetline, tišine. Razlika izme u predmetnog i mjesnog prostora. Geometrija kao poravnavanje fenomenalnih razlika me u stvarnim i mjesnim prostorom. Razlikovanje svijeta i unutarsvjetskih bi a. Struktura zona unutarsvjetskoga.

13. Znanstveno proširivanje unutarsvjetske zone. Fenomeni orijentacije. Prostor i idealizacija. Stvarni i svjetski prostor. Svjetski prostor — svjetsko vrijeme — svjetska stvarnost.

14. Svijet i pojam. Kozmologijska razlika. *On* i *hen*. Svjetska situacija neke znanosti. Euklidska geometrija je slijepa za svijet. Svijet kao horizont kontingentnosti. Davanje prostora i puštanje vremena kao bit svijeta. Kantova subjektivizacija svijeta.

15. Kantov položaj u povijesti problema svijeta. I kod Husserla i kod Heideggera svijet subjektiviran. Svjetsko raspoloženje. Prijelaz na problem istine. Upitnost »podudaranja«.

16. Pitanje istine kao transcendentalno pitanje. — Re eni na istina.

17. Zna enje re enice. Istina re enice i istina spoznaje. Istina »egzistira«. Kriva uzornost matemati ke istine. Istina bi a i istina svijeta.

18. » ovje nost« istine. Istina onog sebe-pokazuju ega. Bitak i biti istinito. *Ens* — *verum*. Bitak i privid. »Ontologijski« komparativ. Istinitosni rang neke istine ovisan o rangu bitka spoznatog bi a. — Pogled na transcendentalni problem Boga.

Postavlja se zadaća u uvoda u filozofiju. Ovu susrećemo kao nastavni predmet na sveučilištu. Pitanje je samo pokazuje li se ona na taj način kakva je sama po sebi, ili pak upravo tako skriva svoju bit. Kao predmet pokraj drugih predmeta ima ona ipak očit *neki* stil poučavanja i učenja koji je zajednički drugima. Što se događa s filozofijom kada se pojavi u programu učenja u nekoj školi? Je li mudrost uopće moguća kao školska mudrost? Ta upitnost opterećuje svaki pokušaj pokazivanja puta u filozofiju.

Filozofija nije znanost. Ona stoga ni nema isti stil poučavanja i učenja kao znanosti. Filozofija također nije svjetonazor koji se može proročki objavljivati. Što su to znanosti i svjetonazor, to konačno određuje filozofija. A ona također sama određuje što je ona sama. Je li filozofija moguća ili ne, to odlučuje samo filozofija. Ona je međutim uvijek u izrazitoj opasnosti da zataji u zadaći i svojeg samoutemeljenja i ono *»sapere aude«* vrijedi za nju u izuzetnom smislu.

Uvod u filozofiju nije nikada tek »pedagoški« uvod u stanje znanja neke znanosti, ili pak usporedivo s takvim uvodom u intersubjektivno postojenje »stanje problema«. Uvod u filozofiju je napor da se filozofija započne. Nije li se to započelo davno dogodilo, tada na Egejskim otocima prije 2500 godina? Ne leži li taj početak daleko iza nas, nadići u dugoj povijesti napredcima rada generacija?

Povijesna egzistencija filozofije, njoj svojstveni na in promjene u vremenu daleko je od toga da sam po sebi bude razumljivo nosivo tlo za neposredni pristup filozofiji; povijesnost filozofije je nejasan problem. Svaki povijesni uvod u filozofiju mora prethodno otvoriti dimenziju u kojoj se događaju promjene duha koji sam sebe misli, mora prethodno shvatiti *kako* ovaj jest u vremenu. Mišljenje da filozofija predstavlja moment opće duhovne povijesti i da bi mogla biti shvaćena iz cjeline ljudskog razvoja kulture možda će se tada pokazati kao sudbonosna opsjena.

Put preko povijesti ne ušteduje nam nevolju započinjanja. On zahtijeva sistematski pristup, samo u jednome drugom obliku.

Znanost poput matematike npr. prolazi kroz povijest tako da uvijek ima sadašnje stanje. Ono je ukupnost valjanih teorema i otvorenog stanja problema, koje se prednaznačuje već iz poznatih praznina teorema. Aktualno stanje je sistematska povezanost svih pojedinih teorema, povezanost utemeljenja. Teorije se jedna prema drugoj nalaze u odnosu dopune naspram sveukupne teorije. Matematičko istraživanje završava rezultatima i uvijek novim rezultatima, a teoretska postignuća su ona što istovremeno ulaze u stanje znanosti i neprekidno ga preoblikuju. Stanje je tako u stalnoj preobrazbi, koja ima karakter napretka. Nova se dostignuća nadograđuju na valjanosti dosadašnjih, ona su utemeljena u njima. Stara važe a dostignuća spoznaju se možda kao nepotpune, jednostrane teorije, ali ona ostaju, konačno dopunjena i usavršena uz nova, u jedinstvu zajedničkoga važenja. Istraživanje tako ima živu tradicionalnost stalnoga daljnjeg građenja na objektivnome spoznajnom jedinstvu teorije koja se izgrađuje nastaju i tijekom povijesti. Prijašnji stupnjevi su pritom predstavljivi ili pak izludene zablude, koje mogu biti od tek sekun-

darnog historijskog interesa. Duhovna smisljena tvorba »matematika« nije samo povijesno se odigravaju i pokretni razvitak duhovnih smislenih dostignuća a prema uvijek novima, nego kontinuirana sinteza svih dostignuća a koja ukupnost znanosti u njezinu sadašnjem stanju, koje je samo opet ukupno pretpostavka važenja za buduće sticanja.

Ta temeljna karakteristika unapredivosti matematike najuže je povezana s njezinom objektivnom naučivošću i poučivošću, s mogućom podjelom rada u njoj i s zamjenjivošću u svakoga tko spoznaje. To su crte koje su u različitom mjeri zajedničke svim znanostima.

Uvod u matematiku jest učeno posredovanje znanja koje odgovara objektivnom stanju znanja. Tako zahtijevani racionalni proces spoznaje u izvjesnom je smislu »anoniman«, ne zna i neizmjenjivo fakti no mišljenje nekog određene pojedina no egzistiraju godinama.

Filozofija ne napreduje, ona nema neko sadašnje stanje kao jedinstvo objektivne ukupne teorije. Na području filozofije podjela rada i anonimnost su nebitne. Međutim, je li ona time manje od znanosti? Je li to nedostatak filozofije? Možda je sav napredak znanosti moguće samo stoga što one stoje na neupitnom tlu, što ga same niti spoznaju niti utemeljuju. A možda je upravo filozofija ona koja tek pruža znanostima zatvoreni temelj i u iskonskom ih smislu utemeljuje. S tim »možda« još se ništa ne tvrdi. Ono tek izričito misao da nemjerljivost filozofije na liku teorije pozitivne pojedina ne znanosti ne mora značiti podređenost.

Međutim, je li filozofija, kad je inače određena suprotnošću prema znanostima i njihovoj napredujućoj strukturi, možda povijesna poput tvorbi umjetnosti, tj. svagda zgotovljena u svaki put jednome izraženom obliku? Je li njezina povijest područje likova spram kojega je moguće

samo zadivljeno uzimanje na znanje, bez odluke o ipak iskazanoj istini?

Svaki pokušaj da se filozofija shvati polaze i od biti umjetni kog djela propada, jer filozofiju dohva a samo u njezinu duhovno-povijesnom postojanju.

Postojanje filozofije u prostoru op e duhovne povijesti najja a je zapreka pristupu u filozofiju. Ona po tome izgleda kao da je ve tu. *Tu* je me utim samo njezina neshva ena pojava, a ne njezin živi duh. *Tu* je u svijetu obi nog razuma šareno mnoštvo filozofema, ali nikada filozofija sama po sebi. To se ak ni ne naslu uje ondje gdje doksografija koja se provodi u filološkoj temeljitosti povijesni dokument uzima apsolutno. Doksografija filozofiju prošlosti ne može nikada uzeti druga ije nego kao puko mnijenje. Povijest filozofije postaje tada muzejem znamenitosti, subjektivnih slika svijeta i u cjelosti prije sli i ludnici nego povijesnome životu *uma*. Neutralna nepristranost doksografije, koja se jednako objektivno drži spram svih filozofema, u nemo i svoje puke znatiželje jest predrasuda da može, a da sama ne filozofira, u podru ju svojega djelovanja nai i na filozofiju. U toj predrasudi leži drzovitost obi nog razuma, da se name e kao sudac o doga anju u kojemu propadaju upravo on i njegov svijet. Jer, tako kaže Hegel, »živi duh koji pribiva u nekoj filozofiji zahtijeva da za svoje otkrivanje bude ro en od srodnoga duha. On pred povijesnim ponašanjem, koje proizlazi iz bilo kojeg interesa za poznavanja mnijenja, izmi e kao neki strani fenomen i ne o ituje svoju nutarnjost.«¹

Prethodna datost filozofije u povijesnoj predaji i dokumentaciji otvara svoju nutarnjost samo onome tko se prethodno premjestio u podru je mo i filozofskoga pitanja, koji je išao putem filozofije. To se ne mora odvijati na na in sistematskog uvoda koji prethodi povijesnom razmatranju. Doksografsko puko predležanje može se probiti u

interpretaciji. *Tuma erje* je jedini istinski odnos prema povijesti filozofije. Ovo pak nije dodavanje vlastitih mišljenja mišljenju izlaganoga mislioca, nego borba za istinu njegove misli.

Uvod u filozofiju je prije svega uvijek negativan. U negiranju zadanih i stavljenih nam na raspolaganje mogućih na ina mišljenja, u obrani od predodžbi koje se name u iz prirodnog odnosa ovjeka spram svijeta *anticipira* se filozofija. Njezin prvi iskaz je iskaz o tome što ona *nije*. Ona sama uspostavlja se u naslu ivanju svoje suprotnosti spram neposredno datoga znanja. Može li me utim filozofija zapo eti slutnjom, anticipacijom, neodre enim posizanjem? Nije li to u najve em stupnju nekriti ki? Ne mora li ona skrbiti o tome da, ako ne želi graditi na pijesku, prije svega postavi vrsti temelj, »*fundamentum inconcussum*«.² Ne mora li svoju polaznu to ku uzeti u povratu na neoborivu prvu izvjesnost — kritikom svega dvojbenog i nesigurnog? No koja mo treba izvršiti jednu takvu kritiku? Možda zadana i u stilu svojih mogu nosti i granica vrsta, unaprijed zadana mo mišljenja: ljudski razum u razumnosti svojega zdravog svjetonazora? No ne zna i li to da se logiku takozvanog ovjekova zdravog razuma unaprijed proglasi instancijom za ono što može biti filozofija? Nije li ona time predana poznatoj shemi prirodno razumnog snalaženja s bi em? I nije li to dogmatsko predodlu ivanje? Nije li predrasuda? Kako god da stvari stoje glede toga, na kraju je kriti nije jednom napustiti sve uhodane i uobi ajene na ine znanja. Uvod u filozofiju je na taj na in rastanak sa svijetom. Pa i nebesko kraljevstvo spoznaje pripada siromašnima duhom, onima koji se dobrovoljno osiromašuju i osloba aju svakog posjedovanja znanja. To nije iracionalno nepovjerenje prema umu, naprotiv. Upravo je panlogist Hegel, filozof apsolutnoga uma, vidio problem po etka filozofije u svoj oštini. »Fenomenologija duha«,

cijelo od preko 600 stranica, nema drugi problem do taj. U »Enciklopediji filozofskih znanosti u nacrtu«, izašioj 1817. godine, koja je nastala iz potrebe da Hegelovim slušateljima dade u ruke nit vodilju za njegova filozofska predavanja, nalazimo klasi nu ekspoziciju problema poetka filozofije.

Hegel zapo inje s razlikom filozofije prema svim ostalim znanostima.⁷ Je li prema tome filozofija ipak »tako er jedna« znanost? Nipošto. Filozofija je znanost kao znanost koja je jedino i jedincato istinsko znanje te upravo stoga nije podre ena rodu prethodno zadanih znanosti koje su sve ukupno znanosti u horizontu predodžbe. Filozofija stoji nasuprot svim u »predodžbi« udoma enim znanostima, kao *sasvim* drugo znanje. To nije re eno: Hegel kontrastira po etnu situaciju pozitivne pojedina ne znanosti naspram znanosti filozofije. Pojedina ne znanosti odnose se na predmete koji su ve zadani *prije* znanstvenog obra anja predmetima, koji su unaprijed tu, i kao unaprijed postoje i priznati su od »predodžbe«, tj. prihvaeni kao opstojnosni. Pojedina ne znanosti u tematskom obra anju svome predmetu nalaze ga ve kao postoje eg i poznatog, kao prethodno ve pripremljeno polje znanstvenoga shva anja i odre ivanja, i kao poimeni no poznatog u predznanstvenome poznavanju. Zoologija nalazi životinje, pravosu e pravo, medicina bolest, botanika biljke upravo kao prisno podru je bi a u predznanstvenome stavu, u njegovoj približnoj tipici. Ukoliko se pojedina ne znanosti obra aju bi u kao regionalno unaprijed poznatom, nisu one prisiljene izložiti bitak, nalazivost prethodno zate enoga, nego je ovo uvijek ve dano prije njihova zapo injanja, od »predodžbe« prihva eno, tj. neupitno pretpostavljeno. »Predodžba« dakle zadaje znanostima ono neposredno, tako da one mogu neposredno zapo eti.

Što je ta »predodžba«? Ne valjda pojedina ni subjektivni in predo ivanja, a ni samo zorna, ili ak samo osjetilna mo spoznavanja. »Predodžba« ozna ava ovdje cjelinu prethodnog imanja bi a, temeljni stav ovjeka da bi e kao regionalno raš lanjeno neupitno prihva a u njegovu postojanju koje se name e. To što predodžba nema uski smisao samo osjetilne spoznaje proizlazi iz toga što Hegel i matematiku ura unava u predodžbu. Predodžba je horizont neupitnog dopuštanja postojanja bi a i upravo tako po etna situacija svih pozitivnih znanosti. Karakter predodžbe se me utim eksponira samo utoliko ukoliko je to potrebno za kontrast spram problematske po etne situacije filozofije.

Po etak filozofije uskra uje se pukome tematskom obra anju nekom poimence unaprijed poznatome predmetu. On je »neudoban« i uznemiravaju i, on je napad koji istjeruje ovjeka iz udobnosti i nemara da neupitno unaprijed posjeduje bi e. Predmet filozofije — ono na što se ona treba znaju i odnositi — najprije je ak nepoznat, podložan sumnji i prijeporu, on je upitnost, i to, kao što Hegel naglašava, kako prema svome sadržaju tako i prema svome obliku. Predmet filozofije prema svome je sadržaju upitan jer ga prije svega ne emo mo i na i na prostoru onoga nalazivog, a tako er nije tu ni nalaziv. On je za predodžbu odsutan i u njoj uop e ne može pribivati, jer njegovo pojavljivanje uništava »predodžbu« i tjera je nad nju samu. Drugim rije ima, predmet filozofije ne može se susresti na tlu neupitnoga puštanja da bi e naprosto postoji, nego tek dovo enjem toga tla u pitanje.

Prema svome obliku predmet filozofije izložen je teško i, budu i da nema narav neke neposredne datosti, a ipak treba da za po etno shva anje bude tu, kao ono što je u temelju. To pak zahtijevano shva anje ne postoji kao metoda i na in spoznavanja *prije* filozofije, nego se tek *u* njoj

izgra uje. Filozofiranje nije neka neposredno zapo inju a radnja. Ona u svojem zapo injanju *još nije* to što ona bitno je. Ona postaje injenjem koje ona jest tek u tome injenju, koje je zapo inju e-po etno izvan sebe samog, izvan svoje biti. Filozofija po inju time što samu sebe anticipira, stupa u genezu svoje biti, samu sebe ra a. U svakoj školskoj logici napadani postupak »*petitio principii*« bit je filozofskog po etka.

Sažeto: Hegelova refleksija o teško i po etka pokazuje nutarnji nabacaj filozofije na njezinu bit, pokazuje na injezina samopostavljanja. Filozofija prethodi sebi, ali ne u tvrde em u vrš ivanju anticipacija koje je tjeraju, nego u nagonu da ih nadi e. A što vodi taj nagon? Slutnja jedne skrivene najviše mogu nosti znanja onoga što je najve e, »apsolutnoga«. No nije li ovo ipak prisutno u horizontu »predodžbe«, u religiji kao Bog, a u udorednosti kao ideal? Na taj prigovor Hegel odgovara da religija i udore e ne sadrže beskona ni predmet u liku istinskoga znanja, nego dogmatske pozitivnosti. Religija je za Hegela na elno predfilozofska uvarica mjesta spekulativnih misterija i mora na kraju prije i u filozofiju. Da li Hegel time dovoljno izvorno poima odnos religije i filozofije, to ostavimo ovdje otvorenim pitanjem.

Aporija, bespu e puta u filozofiju lapidarno je izraženo u onoj re enici: »Budu i da predmet filozofije nije neposredan, njegov pojam i pojam same filozofije može biti shva en samo unutar nje...«.¹ To me utim zna i da filozofija nastaje u negiranju neposrednosti ljudskog ponašanja prema bi u, time što upravo tu neposrednost *kao takvu* dovodi u pitanje. Nasuprot neslomljenoj pozitivnosti prirodnog tubitka ona unosi rascjep u naivnu uklopljenost ljudske egzistencije u svijet; u teško i njezina po etka uzdiže se »golema mo negativnoga«.⁴ Po etak filozofije nipošto nije samo metodi ki problem, »*crux*« razuma. Ili

ak samo problem metode filozofije tipa filozofije beskonosti, dok bi svaka filozofija kona nosti mogla neposredno zapo injati. Hegel ne zapada u aporiju po etka stoga što postavlja filozofiju kao »apsolutno znanje«. Svaka je filozofija, a ne samo dijalekti ka, u jednakoj neprilici.

Odavno je u opticaju pogrešno mnijenje da se fenomenologijsku metodu filozofije koju je utemeljio Husserl hvali kako je ona, oslobo ena od svih konstrukcija, brižljivo i vjerno, u diferenciraju im analizama, htjela bi e koje neposredno susre emo u initi temom jednostavnog pokazivanja. To nije ništa do temeljito brkanje jedne filozofije s njezinom karikaturom. Ona svaštarska fenomenologija u svojoj nejasnoj tendenciji prema »stvarnosti bez predrasuda«, »nepristranom shva anju konkretne punine stvarnosti« u mnogim je slu ajevima samo uzdizanje op ega nepovjerenja spram sistematske prirode uma do »metode bez-sustavnosti«, gdje kao pošteno vrijedi nemati spram stvari nikakvu misao, gdje se deklamira patos »intuicije« slobodnog pogleda, koja probija sve zakr uju e pojmovne konstrukcije, da bi se kao kona an plod takvog nastojanja ispostavilo o itost koja ne pozna svoje vlastite predrasude. Mora se ve daleko dospjeti da bi se u tome pojmu o uvao još neki trag života i da bi u toj »metodi« do rije i došla ma i samo jednostavnost neposrednog pogleda na stvari, koja se reflektira do u maksimumu.

Uvod u filozofiju nikada ne može presko iti problem po etka, koji nije samo metodski nego i egzistencijalni problem: pitanje koje ide do u korijen našega ljudskog bitka. Radi li se dakle samo o tome da li i kako ulazimo u filozofiju, da li i kako nalazimo put, ispravan pristup? Kako je zapo injemo? Nije li pitanje i to što filozofija po inju s nama? Zahva a li ona nas, ili nas ostavlja na miru? Pripada li ona nama, našoj dosjetci, našoj oštroumnosti — ili nas pokre e kao doba ena sudbina, stavlja u pokret u našoj

najdubljoj nutarnosti? Uvod u filozofiju je tada uvođenje filozofiranja kao životnoga gibanja u temelju naše egzistencije. Na pitanje o motivaciji, o poticaju tog gibanja ne može se odgovoriti iz okruženja »korisnoga« i »probita noga«. Ne iz okruženja uvijek već otprije otvorene praktične iskoristivosti znanja. Filozofija ne koristi baš ništa. Naprotiv, ona uvijek udaljuje od važnosti svakidašnjice u kojoj se nalaze njegove dužnosti, patnje i radosti, remeti ga u sigurnosti njegova ophoćenja sa stvarima svijeta, baca ga u bezdan upitnosti i, dočim do toga, pribavlja mu znanje s kojim ne može ništa započeti. Zašto uvijek filozofira? Pitanje o »koristi ili šteti filozofije za život« već je nebitnim postalo tamo gdje filozofija uopće iskrsava kao pitanje. Bitna pobuda za filozofiju, kao faktički naivna koja slutnja o biću u koje jest na bitno naivna pokreće naš duh, izvire iz naše egzistencije. Egzistencija je uvijek faktična, ovdje je i sada, u nekoj je situaciji.

Time nam se predzacrta zadaća da našu faktičnu situaciju uprisutnimo radikalnim promišljanjem. Iz promišljenosti našega znanja o tome gdje stojimo i kako s nama stoji treba se dogoditi ulazak u filozofiju. Kakva je naša situacija? Pretenzija na građansko pravo sveuilišta. Time smo se odlučili na zanimanje koje pretpostavlja susret sa znanošću. U ozbiljnom bavljenju s bitnim znanostima stičemo možda i do filozofije. No nisu li znanosti i ideal obrazovanja koji ih nosi postale za nas u svome smislu upitne? Treba li znanost još bezuvjetno odobravati i može li biti priznavana kao vrijednost ljudskoga života? Ili je pak zapala u »krizu«? Sad se ne misli na krizu njezinih teorijskih osnova, nego na krizu životne važnosti znanosti. Nisu li znanosti postale mjesto gdje ljudska stvaralaca snaga beskrajno oslobađaju uništenja? Nije li kriza znanosti dio jedne obuhvatnije krize, krize objektivnosti uopće? Nije li naša situacija to da stojimo točno usred krize objektivnosti? Kakva je to

kriza? Friedrich Nietzsche naziva je »nadolaskom nihilizma«. Sto zna i nihilizam?—*Da se obezvrije uju najviše vrijednosti*. Nedostaje cilj. Nedostaje odgovor na ono »emu«. Iz dubine tubitka izdiže se neugodna sablast besmislenosti života. Ništa više nema vrijednosti; nema više ništa vrijedna za volju koja se isplati živjeti; ali ne tako kao da ne bi više bilo religije, filozofije, umjetnosti i znanosti, — nego je njihova vrijednost izgubljena, čak iako su one tu; one više ljudskome tubitku ne znače ništa. Ideali su u vrtlog goleme odvratnosti prema životu. Otvoreno je pitanje u kojoj je mjeri Nietzscheova vizija nihilizma već stvarnost, ili su još preostali ostaci kulturne tradicije, ne tek kao izgorjela troska, nego kao žive snage. Nekako o tome moramo našu situaciju shvatiti u pogledu na tu strašnu mogućnost. Prema Nietzscheu nihilizam je usud koji nužno dolazi. U predgovoru za »Volju za moć« stoji tmurno proročanstvo: »To što kazujem povijest je sljedećih dvaju stoljeća. Opisujem što dolazi, što ne može više drugačije doći: *nadolazak nihilizma*. Ta se priča može već sada ispričati: jer ovdje je sama nužnost na djelu. Ta budućnost govori već u stotinu znakova, ta se sudbina već posvuda nagoviješta; za tu su muziku budućnosti već na uljena sva uha. Naša se cijela europska kultura već odavno s torturom napetosti koja raste od desetljeća a do desetljeća a nezaustavljivo kreće kao ka katastrofi: nemirno, silovito, naglo: sli no struji koja stremi prema kraju, koja se više ne premisslja, koja se boji premissljati se.« (1884-88)⁶

Može li ta bujajuća kriza nihilizma u sebi skrivati pobude koje uvijek vode do najizrazitijeg i krajnjeg promišljanja, do filozofije? Ili ne zapada li upravo u filozofiju, kao jedna od dosadašnjih najviših vrijednosti, u bezvrijednost i besmislenost? Nije li takav univerzalni nihilizam kraj svih stvaralaca kulturnih snaga, kraj duha uopće? I je li ta

situacija propasti naš istinski položaj, naša stvarna situacija?

Egzistencijalni motiv za uvod u filozofiju može proizaći samo iz neprikrivene i na na in bezobzirne istinitosti vi ene situacije u kojoj se stvarno nalazimo. Samo iz razboritosti bez iluzija izbija znanje o tome kako zapravo stvari s nama stoje i na što kona no u sebi smjeramo. Istinska razboritost upoedinjuje ovjeka u jedincatost njegova sebe. Ona odbacuje sve javne i preuzete na ine na koje razumijevamo naš tubitak iz uobi ajenih, predodre enih tuma enja života. Tako se nadaje pitanje savjesti: je li naime doista kulturna situacija europskog nihilizma, kulturna kriza svjetskog razmjera, naš najvlastitiji položaj? Ili ga pak susre emo kao javno zadano tuma enje života, o kome se mnogo govori, koje na neki na in treba važiti za svakoga: za nas u upitnosti znanosti, koja je postala javnom? Ne bi li moglo biti da upravo mi uslijed našeg svrstavanja u unaprijed oblikovanu shemu života, pa bilo to i vlastito o ajanje, sebi prikrivamo svoju najvlastitiju situaciju? Da si odre ujemo ulogu u velikoj igri života, dapa e u svjetskome povijesnom procesu, ija nas fatalnost osloba a toga da budemo mi sami, da sami odaberemo svoj vlastiti tubitak? Nije li na kraju samorazumijevanje iz javne kulturne situacije *bijeg* pred nama samima, jedan nespretan na in da izmaknemo samima sebi? To treba ostati pitanjem.

Usputno neka bude o krizi kulture sadašnjosti re eno samo toliko: u njoj u sferi duha vremena postaje svjesno ono što kao problematski raspad anti koga osnovnog pitanja prožima povijest novovjeke filozofije: razdvajanje bitka i vrijednosti, teoretskog i prakti kog uma, spoznaje bi a i *episteme theologike, ori agathon*. U tom razdvajanju, tj. u ne više doraslosti izvornosti anti koga polazišta

leži utemeljena mogu nost nihilizma. Ali upravo kulturalnog nihilizma.

No nihilizam je, u jednom smislu koji je daleko radikalniji od te krize kulture modernosti, bitan poticaj filozofiji: kao negacija svega onoga što je obi no i što ve *prije* filozofije jest. Problem nihilizma, kao i problem skepticizma, može se riješiti samo radikaliziranjem. On tada postaje putem, uvodom u filozofiju, ako nije uko en u nekom postavljanju onog svojega »ne« koje je i samo dogmatsko, nego se snaga nijekanja u njemu održava i biva gonjena dalje prema negaciji negacije.

Neizbježna opasnost svih iskaza u kojima se treba iskazati najunutarniji životni nagon filozofije, njezin egzistencijalni motiv, je to da oni djeluju i pre esto žele djelovati »pobožno«, propovijedati. Ali na filozofiju ne treba nago varati. Ona je najslobodnija mogu nost ovjeka. Egzistencijalni iskaz o filozofiji opravdava se jedino i samo važnoš u koju joj podaruje sistematski rad misli. Krilatica »filozofija egzistencije« postao je u našim danima naslovom na koji se poziva svako pobožno brbljanje. Tamo gdje je ovjekova egzistencija postala temom metafizi ko-ontologijske interpretacije, u Heideggera, tamo nema »filozofije egzistencije«. Ono što se doga a u osamljenosti ovjeka kojega zahva a filozofija ne sabija se lako u rije . Zatvorenost u tajnu nutarnjosti zna i to: da takvi porivi ne nastaju jedino iz suvremenoga i aktualnoga, kojim svaki ovjek pripada i vladaju im mo ima stolje a, nego iz temelja koji je bezvremenski.

Uvod u filozofiju, koji treba postati temom, nije do sada doveo ak ni do predpojma filozofije. Prema obim stranama metodskog i egzistencijalnog pristupa, karakterizirali smo ga samo *negativno*. To negativno odre enje još dugo ne emo prevladati, ak i ako se odavno nalazimo u stvarnim analizama i tuma enjima filozofije. Ta negativ-

nost, skrivenost biti pripada bitno filozofiji i u poveanoj se mjeri iskušava kad se zbilja u nju upustimo. To me utim nije prigovor protiv mogućnosti filozofske spoznaje i istine, a na kraju nije i nikakav zgodni agnosticizam koji se obavija nimbusom tajne. Istinska tajna nije nikada tek ono neprozirno i strano, nego je bitna karakteristika istine same.

U maloj raspravi »O biti filozofske kritike uopće i posebno o njezinu odnosu prema sadašnjem stanju filozofije«, koja se pojavila 1802, kaže Hegel: »Filozofija je po svojoj prirodi nešto ezoteričko, po sebi nije stvorena ni za svjetinuniti je podobna biti opremljena za svjetinu; ona je filozofija samo po tome što je razumu baš suprotstavljena, a time još više zdravom ljudskom razumu, pod čim se podrazumijeva lokalna i temporalna ograničenost ljudskog roda; u odnosu na to svijet filozofije po sebi i za sebe je jedan izokrenuti svijet«.⁷

Pokušali smo dobiti neki predpjam o teškoj i našejadae ulaznja u filozofiju. Predpjam se sastojao samo od negativnih određenja o filozofiji: da nije pojedinačna znanost, da nema sadašnjeg stanja te da nije određena napretkom, podjelom rada i zamjenjivošću onoga tko spoznaje, da ne može biti direktno shvaćena iz povijesno postojećedokumentacije, da pa e nema neposredno dan predmet, a isto tako niti neposredan gotov na in znanja. Nadalje, da u svojoj motivaciji nije prozirna, da u svome egzistencijalnom porivu nije obvezujuće iskaziva — da je, sve ovo sažeto, prema jednoj uvenoj Hegelovoj rije i »izokrenuti svijet«.

Filozofija kao izokrenuti svijet? Je li dakle svijet *prije* filozofije, svijet u kojemu prije svega živimo i obitavamo, u kojem trpe i i rade i stupamo u odnose sa bićem koje nas okružuje, pravi svijet? Svijet naše stalno se potvrđujuće prakse ophoćenja sa stvarima, svijet teoretskih iskustava u pozitivnim znanostima? Ili je pak upravo obratno? Je li onaj svijet otvoren u filozofiji »istinski«, a onaj koji se obično drži pravim krivi? Je li filozofija tada nasuprot predznanstvenom i znanstvenom pogledu na svijet »to nija«, bolja spoznaja bi a?

To je također jedno vulgarno predmnijevanje o filozofiji, od kojega se izričito ograđujemo. Filozofija ne spoznaje bolje od fizike strukturu materijalne prirode, niti bolje od biologije puninu oblika živoga; ona uopće ne ulazi u

nadmetanje sa znanjem znanosti, i upravo tamo ne gdje za temu uzima metafizičke temelje po etka znanosti. Je li dakle sigurno da se filozofija na stvari neposrednog opho- enja i na *bi e* odnosi kao na predmete znanosti? Usmje- ruje li se ona uop e na bi e? Tako dugo dok ne znamo što je *predmet* filozofije, tako dugo je neshva en i smisao njezine suprotstavljenosti svijetu obi noga razuma, a time i govor o izokrenutom svijetu. On u po etku ostaje u tami. A ipak filozofija kao slu ena mogu nost, kao anticipacija koja samu sebe ne razumije, uznemiruju i i vabe i prodire u prirodni tubitak ovjeka, u nekoj lebde oji i skoro neshvatljivoj neodre enosti: kao ono zagonetno nezadovolj- stvo postoje im, kao ežnja za cjelinom, kao težnja iz kona noga u beskona no i bezuvjetno, kao patnja zbog nerazumljivosti svijeta. »Filozofija je zapravo ežnja za zavi ajem — poriv da se svugdje bude kod ku e«, kaže Novalis.⁶ U platonskim se mitovima filozofski poriv u en- tuzijasti koj zahva enosti izri e u velikim slikama. I Aristotel imenuje melankoliju raspoloženjem filozofije — ne melankoliju iz bolesti, nego melankoliju koja postoji po prirodi. Ako je naslu ivanje filozofije najprije prisutno na na in raspoloženja, neke ežnje koja nama ovladava da iza emo iz svijeta obi nog života, tada u tome nije razli ita od temeljnog raspoloženja religije; to je još nerazlu ena takozvana »metafizi ka potreba«, koja kao takva stvara religiju, umjetnost i filozofiju. Nespretno je me utim po- rijeklo tih triju velikih, bitno razli itih, a ipak srodnih transcendiranja ovjeka izraziti u obliku »potrebe« i tako ih dovesti u blizinu prirodnih potreba ljudsko-animalne prirode. Prirodna potreba i metafizi ka potreba imaju jed- nu zajedni ku karakteristiku, to da su bitno *oskudijeva- nje*. Dok je oskudijevanje prii pndne potrebe u njenom ritmi kom izmjenjivanju gladi i sitosti uvijek otvoreno za ono ime oskudijevamo i to poznaje, drugo je oskudijeva-

nje posizanje za neodre enim, beskona nim i cjelim, »po- riv da se svugdje bude kod ku e«. Mada strogo držimo na udaljenosti svaki sentimentalni smisao, ipak raspoloženje ežnje još ne daje ono osebusno slutnje filozofije. Ova je naime slutnja nekoga znanja, nutarnji nabacaj prema tom nepoznatom znanju koje nas privla i kao skrivena mogu - nost najvišeg biti znaju im.

Iz promjene raspoloženja poznajemo preokret, kako se svijet iz prisnog i uobi ajenog na ina susretanja može izokrenuti u zagonetan, stran i nepoznat na in: u tjeskobi, u grozi, u o ajanju *lomi se* prisnost svijeta, njegov ka- rakter udobnosti obitavanja, a objelodanjuje se zaprepa- š uju a stranost, pa e neprijatnost. Izvanrednu zna ajnost osnovnog raspoloženja tjeskobe snažno je prikazao Soren Kierkegaard, a njegovu odlu uju u filozofsku interpretaci- ju izveo je Martin Heidegger. Po evši otuda, mogao bi se možda zadobiti neki pristup u filozofiju. Poteško a da se ti životni fenomeni koji potresaju i izokre u ovjekovu naivnu sigurnost u svijetu tuma e kao po etak filozofskog pitanja sastoji se u tome da su oni bitno *odbacuju a, odbijaju a* temeljna iskustva, da nemaju nikakva poticaja na ovjeka, koji ga tjera dalje u otvoreni smjer. Zsigurno postoji primamljivost kaosa, tamne strane života, zov ne- prijatnosti. Me utim, u tome nije znanje pred sobom samim i na putu prema najvišoj mogu nosti biti znaju im.

Slutnja filozofije u prirodnom temeljnom stavu ovjeka prema obuhvatnoj cjelini bi a produktivnom nedovoljno- š u postaje u pitanju. U pitanju nastaje filozofski problem. Ali u kojoj vrsti pitanja? U bilo kojoj vrsti? Ili u pitanju koje pita iznad horizonta obi nih pitanja?

Pitati je najprije poznata, a i stalno pripravna, raspolo- živa mogu nost ovjeka da njemu nedostaju e znanje o stvarima iskusi uz pomo odgovora njegovih bližnjih. To se odvija na temelju op erazumljive, jezi no-javne izlože-

nosti bi a, dakle na tlu predfilozofskog razumijevanja svijeta, u kojem su stvari uvijek ve dane, dok druge nedostaju i traže se. Nedostajanje znanja je svima nama poznati fenomen znanja o znanju koje nedostaje. Stvari su pak uvijek stalno dane u strukturi relativnosti, a su dane blizu, a izdaleka, nekad diferencirano različite, nekad samo u nejasnim obrisima, nekad djelomice, nekad potpuno i svestrano određene. U tom su na inu relativne datosti ipak unaprijed označeni smjerovi moguće stupnjevanja: upravo neko to nije, neko potpunije i obuhvatnije upoznavanje; nedostajanja znanja mogu se općenito razumljivo imenovati. Slušajući razumijevanje neke upitne rečenice nije pukom razumijevanje riječi i njezina značenja, nego je razumijevanje moguće da nekome drugome nedostaje određeno znanje. Svako pitanje se u tom smislu zadržava unutar one općenite neupitnosti prirodnoga životnog svijeta, koji je tlo svakidašnjeg jezika i u njemu utemeljenog teoretskog određenja.

Pitanje kao filozofski problem izvire iz određenja. »Jer iz određenja su ljudi, kako sada tako i prije, pošli filozofirati...«⁹

Pravo određenje je uvod u filozofiju. Najprije ćemo pokušati kratku analizu određenja. No nije li ona tako, kao tema neke analize, nešto neposredno zatečeno i predpoznato, jedan tipično poznati subjektivni doživljaj? Nije li u određenju uobičajeni na in kako uvijek reagira na »udnovate«, »ne-ekivane«, »zagonetne« stvari i događaje? Ili pak taj svakodnevni fenomen određenja možda nije ništa drugo do prolazno svjetlucanje jedne većinom prikrivene moguće nosti uvijek, takore i kratko, udaljeno sijevanje iskonske egzistencije? Što je dakle to »udnovato« i »zagonetno«? Je li to svojstvo stvari, i čak određeni stvari — ili je to odnos, odnošenje stvari spram uvijek, na in susreta koji nas od strane svakog bića može iznenaditi? Najprije bi se moglo u vrstiti mišljenje da je ono »za u uju e« zapravo svojstvo

samih stvari, baš njihova neshvatljivost i neprozirnost za ljudski razum, s čime se uvijek može zadovoljiti. Nadalje, da postoji naročito, odlikovano područje onoga što je vrijedno u određenju, upravo na granici svijeta prisne životne prakse: tajanstveno vladajuća sudbina, moć i koje se ne mogu imenovati, ono nadosjetljivo itd.

Jedna je ta ista životna tendencija koja je ono udnovato u inila takore i »stalnim« svojstvom i svojstvom koje »vrsto pripada stvarima«, te ga tako izgurala na rub života, da bi tamo ostalo: tendencija k osiguravanju ljudske prisnosti s bićem. To pak uvijek nanovo pokazuje zabludu svake sigurnosti: ono proglašeno »tajanstveno« i »zagonetno«, ono protiv čega uvijek brani polje svoje životne prakse, brani ono mirujuće i stalno, jednom zauvijek razumijem poredak stvari, može ga odjednom napasti s lećem, posred onoga samorazumljivoga i potpuno prisnoga. Tu i tamo, posvuda može na do sada poznate i prisne stvari pasti sjena otuđenja, ona neprijatna i uzbuđujuća a promjenjiva odnosa bića prema uvijek, koja mu se događa u određenju. Poznato mu ne postaje odjednom naprosto nepoznatim, prisno mu ne postaje odjednom neprisnim, a prije svega mu ne postaje nepoznatim i neprisnim u onome poznatom i prisnom smislu što ga unutar općenito razumljivo protumačeno svijeta ima ono što još nije spoznato, ono što spoznajno još nedostaje.

Ono što u određenju nadire i oblikuje se jedna je — prema svome smislu nepoznata — nepoznatost onog poznatoga, jedna do sada neprisna neprisnost onog prisnoga. U određenju se dakle događa osebujan preokret: ono samorazumljivo postaje nerazumljivim upravo na način da ne prelazi u svoju suprotnost, nego baš kao *samorazumljivost* postaje upitno. Upravo je ono neupitno u svojoj neupitnosti upitno, ono samorazumljivo upitno je u svojoj samorazumljivosti. U određenju se svijet izokrene.

u enje prepada: — neslu eno i nepozvano, može ono navrijeti u ovjeka kao iznenadna promjena njegova pribivanja pri bi u. Prisnost u kojoj je bio udoma en unutar stvari lomi se. u enje izbacuje ovjeka iz zaokupljenosti u svakodnevnoj, zajedni ki dijeljenoj, tradicionalnoj i otrcanoj prisnosti i stavlja mu tu zaokupljenost nasuprot.

u enje iz-bacuje; ono izbacuje ovjeka iz zaokupljenosti u koju je prije toga bio premješten i baca pred njega tu zaokupljenost kao takvu; ona mu kao to pred-ba eno (*pro-blema*) postaje problemom. Time što se onaj koji se udi osloba a svoga miruju eg, smirenog razumijevanja svijeta njegovo se razumijevanje bi a ponovno pokre e.

u enje kao konkretno doga anje ima za nas razlike svoje unutarnje sile. u enje je kao vatra, koja bukne sad ovdje, sad tamo, tjeraju i ovjeka iz naviknutog ophoenja sa stvarima svijeta, ponekad opet brzo ugašena, katkada me utim i šire i se do beskrajnoga svjetskog požara, u kojemu sva tradicija, sva prisnost s bi em, sve prethodno dato, neizvorno, tradicionalno preuzeto razumijevanje svijeta postaje goru om upitnoš u — u kojemu svijet postaje problemom.

u enje ima bitne razlike u svojoj dubini. Najpovršnije je u enje ono nad neobi nostima, nad osebnim, upadljivim stvarima ili doga ajima, ono oko nerazjašnjenog i tajanstvenog. No najdublje je u enje nad onim najsamorazumljivijim; u tom se naime u enju zbiva najve i preobražaj onoga tko se udi.

Namjerno smo analizu u enja zadržali tako formalno nazna uju om. Ovdje nam nije stalo do raš lanjivanja i opisa doživljaja, nego samo do uvida u strukturu u enja, u njegov na in kako izokre e svijet. U njemu se uvijek doga a takvo iskustvo da jedan oblik znanja, a da ne bude izbrisan i nevaže i, biva nadvladan novonastalom mogu -

noš u znanja, mjereno prema kojemu to više nije stvarno znanje.

Što je to o emu je svako u enje? O bi u; na najpovršniji na in o udnovatim stvarima, a na najdublji pak o samorazumljivosti bi a. To najdublje u enje je po etak filozofije. Sad je mogu e prvo pozitivno odre enje predmeta filozofije: ono neposredno kao takvo, tj. neposrednost neposredno danoga bi a. u enje nas mora iz-baciti iz zaokupljenosti u samorazumljivome i time omogu iti pitanje što ono kao takvo jest.

No do sada smo uvijek govorili o u enju. A jesmo li se zaista i sami za udili?

Pokušavamo pokrenuti zbiljsko u enje, ne u slobodnom stvarala kom zapo injanju, nego u ponovljenom propitivanju pitanja koja su vo ena snagom velikog u enja o neposrednom i samorazumljivom.

To se treba dogoditi u *trostrukom hodu*: jednom kao, ponavljanje izlaganja »*prirodnoga stava*« što ga je dao *Edmund Husserl* (1859-1938), osniva fenomenologijske filozofije; zatim kao pokušaj naknadnog razumijevanja onoga što *Heidegger* ozna va »*ontologijskomu razlikom*«; i tre e, kao ponavljanje *Hegelova odre enja neposrednosti*. Time trebamo biti uvedeni u propitivanje filozofije. Zašto upravo ta tri filozofa? Stoga što svi oni na razli it i — kako sam uvjeren — uzajamno se nadopunjuju i na in postavljaju problem izlaganja neposrednoga kao po etni problem filozofije. Husserl u *intencionalnoj analizi* i interpretaciji predfilozofske svijesti o svijetu; Heidegger u izlaganju prosje nog, niveliranog *razumijevanja bitka*; Hegel u *dijalektici pojma bitka*. Sveza svijesti o svijetu, razumijevanja bitka i pojma bitka predzartava nam tada smjer naših daljnjih pitanja.

Prije ekspozicije na ina kako Husserl postavlja problem neposrednoga želimo se upustiti u neizbježno terminolo-

gijsko raspravljanje. Ono nam može posredovati samo prethodno nominalno upoznavanje s glavnim pojmovima koji se pojavljuju u Husserla. Time nipošto nije ve izvršeno filozofsko ispostavljanje tih pojmova.

Kao prvo, polazimo od triju pojmova — intencionalnosti, deskripcije i analize. Ta tri pojma zajedno u po etnom i prethodnom smislu ine ono što se naziva fenomenologijskom metodom. Navikli smo na to da u fenomenologiji vidimo zajednicu istraživa a, »školu«, filozofski pokret koji je uveden Husserlovim »Logi kim istraživanjima« (1900), kojega na okupu drži zajedni ko metodsko temeljno uvjerenje. Ono zajedni ko toj školi trebalo bi se sastojati u uvidu u »idealnu« narav biti i pripadne apriorne spoznaje, koji uvid je Husserl bio nanovo probudio. Takozvano »zrenje biti« postalo je signumom ove škole.

Ništa ne odbija od sebe ideju filozofije radikalnije nego neka škola. Svugdje gdje se filozofira postoji i otvorenost za sufilozofiraju i tubitak i mogu nost da se propitivanje nastavi. Fenomenolgijaska se škola nije, kao što to želi legenda, raspala izdvajanjem Maxa Schelera i Martina Heideggera. Ona uop e nije nikada ni postojala kao u eni - ki odnos tih istinski produktivnih i samostalnih mislioca spram Husserla.

(Objašnjenja: fenomen = ono što se pokazuje, ono što se po-javljuje. Logija = razlagaju e-sabiru e razumijevanje. Prijašnja upotreba rije i kod Lamberta, Kanta, Hegela, ali u drugom smislu. Metoda = ne tehnika mišljenja, nego put, spoznajni kolosijek, pristup. Nesporazumi, ako se uzme u obzir samo jedan od tih triju momenata, tako npr. deskripcija; tada izjedna enje s postupkom deskriptivnih iskustvenih znanosti, koje stoje u suprotnosti spram egzaktnih prirodnih znanosti vo enih prethodnim metri kim nactom prirode. Tako se u analogiji s deskriptivnim znatnostima, kao što je botanika, geografija itd., fenomenolo-

gija krivo shva a kao deskriptivno opisivanje postoje ega. Ili samo kao analiza: analogno psihijatriji, psihopatologiji itd.

Tek u svezi s intencionalnoš u zadobivaju deskripcija i analiza svoj husserlovski smisao. Tuma enje rije i intencionalnost. Odnos prema Brentanu. U Brentana »klasifikacija« ina prema njihovim odnosima. Husserlov pojam intencionalnosti = sinteza mniju eg života. Nekoliko primjera: analiti ka deskripcija predmeta u noetsko-noematskoj korelaciji; nit vodilja: predmet u onome »kako« njegovih ina pojavljivanja, zatim njegovih na ina datosti; predmetna intencionalnost i horizontalna intencionalnost. — Modaliteti važenja.)

Ako ozbiljno shvatimo našu zadaću u traganju za uvodom u filozofiju moramo se prije svega osloboditi onoga uobičajenog i ugodanog, približnog pojma filozofije, koji tvori najjaču prepreku pravom nastojanju da se u filozofiji bitno pitanje filozofije. Popularni pojam, prema kojemu se filozofija uzima za znanost, za svjetonazor, u cjelini gledano predrasuda je kojom se filozofija postavlja kao neka poznata i u toj poznatosti raspoloživa mogućnost. Ali filozofija prije svega uopće nije poznata, pa ne ni tada kad imamo u historijsko povijesno znanje o filozofima velikih mislilaca počevši od Talesa. Filozofija se ne nalazi i ne može neposredno započeti u svijetu u kojemu živimo neposredno i u mnogostrukosti naših životnih interesa. Ona je dovođenjem u pitanje našega prirodnog pogleda na svijet, ona je izokrenuti svijet. Kao lebdela slutnja nekog vlastitijeg bitka, kao melankolija oskudijevanja ona uznemiruje ono inače zadovoljno u sebe zatvoreno prirodno ponašanje čovjeka prema svijetu. Ona takorekve i bljeska u životnim raspoloženjima tjeskobe, težnje za cjelinom i onim bezuvjetnim, u napuštenosti čovjeka koja postaje očitno u krajnjem nihilizmu. No kao snaga pojmovnog pitanja ona izvire u *u enju*. U enje je temeljno duhovno iskustvo u kojemu propada svijet samorazumljivoga i neupitnoga. Ako prema svjedočenju Platona i Aristotela filozofija nastaje u *u enju* — nije li to onda samo grčko iskustvo? Nije li to u enje bilo divljenje jednoga naroda opijenog ljepo-

tom, duboko zadivljenje biće: izranjanje dubine svijeta, koja nam danas možda nije više moguća? No možda je i nešto što je tada grčkom duhu izranjalo u *u enju* danas već oдавно opet zaboravljeno u trivijalnosti samorazumljivosti, možda je ono što je tada bilo pitanjem već davno utonolo i smirilo se u spretnom odgovoru. U enje koje *nas* može uvesti u filozofiju mora biti *naše* u enje. Mi sami moramo se u njemu preobraziti i poništiti, usmjeriti se u temelj našega tubitka.

Pokušali smo napraviti kratku analizu opće strukture u enja. Najprije smo razlikovali u enje nad onim upadljivim, izvanrednim, osobitim, rijetkim i zagonetnim, neobičnim, nad onim koje je nešto *drugo* od onoga što uvijek tako poznajemo, običnog i svakidašnjeg. Ono neobično je takorekve i na granici našega prisnog svijeta, rubna zona onih tajanstvenih stvari između neba i zemlje o kojima si naša školska mudrost ne dopušta ni sanjati. U enje o neobičnome koje je suprotstavljeno običnome, tako smo rekli, i samo je obično u enje, upravo najpovršniji oblik. Pravo, neobično u enje je duboko zadivljenje nad onim što inače uopće nije udesno: nad samorazumljivim kao takvim, nad neposrednošću u neposrednoga. Time što ono neposredno postaje temom pitanja ono biva posredovano. Filozofija je bitno posredovanje, u njoj postaje očitim svjetski položaj čovjeka u cjelini bića kao posrednika. A dalje smo rekli da u stvarnom u enju ono obično, poznato i samorazumljivo ne prestaje biti običnim, poznatim i samorazumljivim, dakle ne pretvara se u svoju suprotnost, nego nam se otuđuje u jednom prethodno još nepoznatom smislu. Upravo nam naša zatočnost u običnome postaje upitna i dvojbena.

Predavaonica, sveučilište, situacija studija, grad, krajo-lik, izmjena dana i noć i godišnjih doba, nebo nad nemirnom zemljom, sve nam je to prisno u velikoj, sveobuhvat-

noj samorazumljivosti da *bi e jest*. Dovedi u pitanje tu fundamentalnu samorazumljivost po etak je filozofije.

Naš uvod u filozofiju treba do i iz našeg u enja koje izvršavamo ponavljanjem temeljnih misli modernih mislilaca. Radi se naime o postavci filozofskog problema kod Edmunda *Husserla*, Martina *Heideggera* i Georga *Wilhelma Friedricha Hegela*. U prolazu kroz propitivanje ovih mislilaca možda emo biti uvedeni u *temeljno pitanje* filozofije.

Ve smo zapo eli s prethodnim raspravljanjem o Husserlovoj fenomenologijskoj metodi, da bismo je prije svega zaštitili od uobi ajenih krivih razumijevanja kojima je u literaturi uvijek nanovo izložena. Budu i da se pritom spominju nepoznati pojmovi, potrudit u se to prethodno raspravljanje predstaviti u izvjesnoj širini i podrobnosti. Time zadobivena jasno a bit e nam od koristi pri ekspoziciji Husserlova filozofskog postavljanja pitanja.

Pojam fenomenologije u Husserla nije dovoljno karakteriziran pukim tuma enjem rije i, u smislu nauka o onome sebpokazuju em. On se u samog Husserla najprije pojavljuje u reflektiraju em stavu, naime u spoznajno-kriti kom stavu o misaonim i spoznajnim doživljajima logi ara. U »Logi kim istraživanjima«, koja su se pojavila na prijelazu stolje a, Husserl uvodi pojam fenomenologije u odre nom smislu analize subjektivnih doživljaja. Taj prvi i vrlo ograni en smisao biva uskoro napušten. Fenomenologija postaje izlaganjem doživljaja ne samo s njihove psihi ke strane nego i prema njihovu predmetnom smislu koji se predmnijeva u doživljaju. Doživljaji postaju tematskima prema njihovoj *intencionalnoj* strukturi. Husserl je termin »intencija« preuzeo od Franza *Brentana*; no on je tom izrazu dao posve vlastiti smisao. Za Brentana je intencija biti usmjeren, mniju a usmjerenost doživljaja, ina, deskriptivno ustanovljiva osebnost. Opažanje je

opažanje ne ega, sje anje je sje anje na nešto, htijenje je nešto htjeti; subjektivni život ina je mniju e, predmetno usmjerenost odnošenje na nešto, i to odnošenje supripada potpunoj strukturi ina. Ta se važna Brentanova spoznaja usmjerava prije svega protiv »senzualizma« uobi ajenog u tadašnjoj psihologiji, koji je kao izvorne duševne datosti mogao na i samo osjetilne podatke na *tabula rasa* svijesti. Brentanov pojam intencije podrazumijeva bitno smislenu usmjerenost ina na njihov intencionalni objekt koji supripada punome sadržaju ina, upravo kao njegov unutarnji smisao, bez obzira odgovara li predmnijevanom objektu zaista postoje i predmet ili ne.

Husserl polazi od tog pojma. On se me utim ne zauzavlja pri njemu. On ga mijenja u analiti ki radni problem. Intencionalnost postaje nazivom za beskona no diferenciranu tematiku istraživanja. To se istraživanje odvija u fenomenologijskoj metodi koja nije ni jednostavno opisuju i postupak onoga što se zorno pokazuje ni samo razlaganje (analiza) duševnoga; — koja dakle nije ni samo deskripcija ni tek analitika, nego je deskriptivna analiza intencionalnosti.

Kako bismo posredovali barem neki nejasan utisak o svojevrsnosti fenomenologijske metode koju je razvio Husserl grubo emo i bez sistematske namjere ponoviti analizu opažanja kako ju je Husserl na mnogim mjestima izveo u beskona no profinjnom obliku. Biramo primjer opažanja prostorno stvarnog predmeta, npr. ove katedre ovdje. Svi vidite ovu katedru, svatko sa svojega mjesta, u odre enome ograni enom vidiku: s jedne strane, sprijeda, ili zdesna ili slijeva. Vi vidite samu katedru, a ipak samo jednu stranu. Samo jednu stranu njezina prostornog lika, njezine obojenosti itd. Strana je me utim strana itavoga predmeta, koji se u strani upravo predstavlja. Strana je strana samo sa gledišta cjeline. Prostorna se stvar predstav-

lja nužno samo u datosti strana; to nije nedostatak, nego upravo na in kako uop e možemo susretati ono prostorno stvarno. Prostorna stvar koja se pokazuje sa svih strana principijelni je besmisao. U intencionalnome predmetnom smislu strane leži upu ivanje na druge strane, koje se sada ne predstavljaju; prednja strana upu uje na stražnju stranu, koja u sebi tako er sadrži smisleni moment upu i vanja na prednju stranu. Strana se susre e iz intencionalnog smisla cjelokupnog predmeta. Ta su upu ivanja momenti predmetnog smisla što ga Husserl naziva *noema*. Prikladnim stavom može se pobuditi upravo ona upu ivanja koja ina e nisu jasno izražena u predmetnom smislu te propitivati i razotkrivati njihov misao, dakle raš laniti, analizirati implikate koji su u njemu zatvoreni. Stranama predmeta odgovaraju subjektivni zorovi. Danoj strani odgovara stvarno opažanje s njegovom jezgrom stvarnoga zora, dakle gledanje prostornog lika, boje predmeta baš s one zorno dane strane u kojoj se on predstavlja. U opažanju strane opažan je itav predmet; u zornom jezgrovnom sadržaju opažanja skrivaju se isto tako upu ivanja na mogu a opažanja, na mogu e jezgrovne zorove drugih, i to najprije samo sa svjesnim stranama. Iz zorne jezgre proistje u intencionalni predznaci koji motiviraju daljnje zorove. Na primjer: ja bih mogao i i okolo, i mogao bih tada u nizu novih zorova prepoznati i one sada samo motivirane i iz cjelokupnog predmetnog smisla ozna ene strane. U tom napredovanju mogega iskustva o toj prostornoj stvari mogla bi eventualno nastati razo aranja, tako da o ekivana i iz onoga danog zacrtana boja ne bi odgovarala, da je primjerice stražnja strana druk ije obojena itd. No sva takva razo aranja moraju se ipak odigravati na tlu jednoga stalnog predznaka; neko obojenje mora biti tu, nekako oblikovana stražnja strana mora biti tu. To zna i da je zorno jezgrovno opažanje okruženo mnoštvom motivira-

nih anticipacija, koje zajedno ine jedinstveni sustav opažanja, koji je s obzirom na strukturu njegovih intencionalnih smislenih upu ivanja propitljiv isto tako kao i noemat-ska strana predmetnog smisla.

Prostorno stvarni predmet u mnogostrukosti svojih predstavljanja u datosti strana implicira subjektivni sustav zorova i promjena zorova, i tek cjelina tog intencionalno korelativnog odnošenja mnijenja i mnijetoga jest ono stvarno. Obi no smo naj eš e zatvoreni spram tog diferenciranog obilja, odvra ani od našega subjektivnog života, a okrenuti prema predmetima u obliku masivnih jedinstava. Fenomenologijska metoda analiziraju eg propitivanja intencionalnosti, kako prema svojoj predmetnoj strani podrazumijevanog smisla tako i prema strani subjektivnog mniju eg života jest neka *anomalija života*. No tek u tom anomalnom nastrojenju postaje intencionalnost pristupa na kao istraživa ka tema.

Je li me utim taj anomalni istraživa ki stav prema beskona nom unutaršnjem bogatstvu života ve filozofija? Je li za to potrebni preokret druk ijega životnog ponašanja ve ona promjena iz koje izranja izokrenuti svijet filozofije? Nipošto. Do sada raspravljani misao fenomenologijske metode ne zna i još *filozofsku metodu*. Ona to postaje tek u radikalizaciji što je Husserl provodi svojim djelom kojim se probija do filozofije, »Idejama za istu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju« (1913).

Bacimo još jedan pogled na prethodnu epohu. Husserlovo je propitivanje proizašlo iz pokušaja da se pojasni odnos brojenja i broja, logi ko-jezi nog mišljenja i logi kog zna enja. Tako njegovo istraživanje poprima karakter spoznajne teorije; svakako ne u rezoniraju em obliku, nego na na in deskriptivne analize intencionalnosti matemati ko-logi koga mišljenja. Sam Husserl, prvobitno obrazovan kao matemati ar i prirodoznanstvenik, tada je

pred o ima kao cilj imao utemeljenje radikalno stroge izgradnje aritmetike koja bi poivala na logici i psihološki konačno objašnjenim temeljima, a zatim i logike. No spoznajnoteoretsko utemeljenje nije još filozofija, ako je istina da filozofija izranja u svijet-izokre u emzadivljenju nad onim najsamorazumljivijim, nad tim da bi e jest.

Husserl je fenomenologijska nastojanja te prve epohe samokarakterizirao kao psihologijska.

Sprethodno spomenutim »Idejama« doga a se u Husserlovu mišljenju odlučuju i proboj prema filozofskom pitanju, njegov uvod u filozofiju. Njemu se sada okreemo. No ne na na in nekog izvještaja, nekog doksografskog prikaza, nego kao pokušaj da ponovno proemo njegov nabacaj pitanja.

Filozofski se problem u po etnom obliku pojavljuje kao zadata izlaganja prirodnoga stava. Sto je taj prirodni stav? Je li on uop e stav koji možemo svagda birati, koji možemo prihvatiti i opet napustiti? »Prirodni«? Takav stav koji nam izgleda lagan, koji nam je primjeren, koji ne zahtijeva nikakav napor? On nije niti stav, niti je prirodni — u smislu suprotnome od jednoga mukotrpnijeg, napornijeg. On je štoviše horizont svih nama po etno mogu ih stavova, cjelina koja nas obujmljuje, u kojoj smo zato eni kada se »ravnamo« as prema ovome as prema onome. Prirodni stav je tlo koje ve unaprijed nosi naše mogu e stavove i njihovu promjenu: on je carstvo neupitne samorazumljivosti nama danoga svijeta. Zadatak izlaganja prirodnoga stava nije uop e mogu na njegovu tlu, nego tek u osloba anju iz njega. To zna i da je on predfilozofska naivnost ovjekova, koja kao takva može postati predmetom pitanja i odre ivanja tek onda kad se ovjek u u enju od nje otrgne. Drugim rije ima, prirodni stav je filozofski, a ne prirodno-naivni pojam. To je onaj temeljni stav ovjeka

unutar bi a u kojemu on, predan bi u, ne pita što ono *kao* bi e jest.

Husserlovo se izlaganje prirodnoga stava odvija u metodi intencionalne analize. Time je dano mnoštvo istaknutih momenata, dakle izvanredna plodnost izlažu eg postupka, ali i njegova bitna ograni enost. Sve bitne momente Husserl ne zahva a jedinstveno u nekom sažimanju, nego se analiziraju i kre e u toj cjelini samorazumljivosti, koja je upitna kao takva i u cjelini. On analizira naprije *jedan* modus prirodnoga stava, naime uobi ajeni na in odvijanja intencionalnog odnošenja ovjeka prema bi u koje ga susre e iz svijeta. Živimo u svijetu upu eni na stvari s kojima se mnogostruko zainteresirani bavimo, jednom se s njima prakti no ophode i, a drugi ih put samo opažaju i, ili ak teoretski odre uju i. Ovaj život upu en na stvari je intencionalna temeljna struktura mniju eg odnošenja na predmete. Mi zauzimamo stav baš prema stvarima; na njih je usmjeren naš interes, a ne naše spoznavanje. Žive i u injenju, ne gledamo na injenje, nego na intendirani predmet, koji može biti željen ili kojega se možemo bojati, koji možemo spoznavati, ljubiti, odbacivati, prosu ivati itd. U normalnome smo životnom injenju predmetima takore i ne samo aficirani, nego *obuzeti*; živimo prema vani, uronjeni u svijet i usmjereni prema unutarsvjetskim stvarima. Ponekad se može dogoditi preokret normalnoga životnog pogleda, na primjer u refleksiji, gdje se tada okre emo našem subjektivnom životu. Refleksija se pokazuje modifikacijom iskonskoga, prema vani okrenutog stava prema stvarima koje susre emo. Nagnu e života prema vani, dalje od sebe, prema stvarima, to kretanje prema objektu fundamentalni je modus kako u svijetu jesmo. No upravo taj usmjeravaju i stav prema objektivnim stvarima svagda je obuhva en svjetskim horizontom; njih susre e mo iz njega; našu tematiku sadrži on unaprijed ve u sebi

obuhva enu, a i nas same zajedno s njima obuhva a u sebi. Svako pravo usmjereno nastroj enje ima smisao *nutarnje-ga odnosa* izme u unutarstvetskoga subjekta, o vjeka, i unutarstvetskoga objekta, stvari.

Svijet kao obuhva uju i horizont pojavljuje se u Husserlovoj analizi prirodnoga stava samo usput, budu i da temeljna orijentacija prema intencionalnosti predmetnog susretanja stvari potiskuje fenomen svijeta u pozadinu. Ali on je ipak stvarna tema. Njegova analiza uvijek nanovo kruži oko življenja u svijetu, djelovanja u svijetu, opažanja u svijetu, sve to u smjeru spram onoga odre enog, koje nas susre e iz svijeta. Iako ono analiti ki izloženo svagda ostaje unutarstvetski odnos izme u iskušavaju eg ja i njegova predmeta, ipak se pritom uzgred uvijek nanovo nar o ito isti e svijet, kao ono »kuda« tematskog pogleda i kao ono »iz ega« suprotstavljanja predmeta, dakle intencionalno shva en kao fenomen obuhva aju eg horizonta. To zna i da svijet biva uzgredno ocrtan u analiti kom izlaganju unutarstvetske strukture. Je li to tek neki nespretna in? Ili je to na koncu možda primjerena metoda, jer se svijet i ne može pokazati u direktno tematskom usmjerenom gledanju, kao predmet? To pitanje zasada ostavljam o otvorenim.

Prirodni stav je me utim Husserl okarakterizirao na jedan još daljnji i zapravo odlu uju i na in odre enjem onoga što naziva njegovom »generalnom tezom«. U toj generalnoj tezi zapravo leži *naivnost*, ono osebujno o vjekova predfilozofskog stava, njegova prirodnost prije filozofije, koja bu enjem filozofskog pitanja u cjelini po-staje upitnom.

Što je ta generalna teza? Što je uop e teza? I ovdje najprije polazimo od unutarstvetske intencionalnosti, na primjer opažanja prostornih stvari. Svi su takvi primjeri ponajprije golema pojednostavljenja te stoga ne daju pre-

dodžbu o osebučnosti Husserlove intencionalne analiti-ke. No ovdje se radi samo o elementarnim fenomenima. Teza = karakter postavljanja. Opaženi, iskušani, prosu eni predmet nije samo dan u predmetnome što-sadržaju, u množini bitnih i slu ajnih odre enja, nego tako er u modusu da-bitka. On je naprosto dan kao opažen te naprosto i neupitno opstojnosan. On je postavljen kao zbiljski. Njegovoj zbiljskosti sa strane iskušavaju ega doživljaja od-govara nenarušeno držanje-zbiljskim, koje traje tako dugo dok se ne pojave suprotni motivi u predmetnom iskušava-nju. Sva je izvjesnost bitka prostorno-stvarnih predmeta principijelno neka takva unaprijed; anticipacija budu ega podudaranja iskustva. No to podudaranje može pretrpjeti lomove; prednazna ena o ekivanja bivaju u tijeku dalj-njeg iskustva razo aravaju ima; predmet sad dobiva druga odre enja. No taj mogu i lom u što-sadržaju još ne nagri-za karakter postavljanja predmeta; on je upravo neki drugi nego predmnijevan, ali on jest, on egzistira. Druk ije je kad se predmetna danost rastvori u prividu, u obmani. Bitak predmeta sad se modificira, teti ki se karakter njego-ve danosti iz pozicije obr e u negaciju. Drugi su opet teti ki karakteri poznati modaliteti bitka onog upitnog, naslu e-nog, vjerojatnog, mogu eg itd. Svako predmetno iskustvo ima svoje teti ke karaktere, svoja postavljanja, kojima u predmetnom smislu odgovaraju modaliteti bitka. Predmet je za svijest takav da uvijek na neki na in za nju *važ* baš kao bitkuju i, kao upitan itd.

Prirodni je stav dakle — tako to postavlja Husserl — karakteriziran *generalnom* tezom. Ona nije tek ukupnost svih pojedina nih teza, dakle stapanje svih pojedina nih iskustava u jedno sveukupno iskustvo. Generalna se teza ne stvara tek u tijeku i napredovanju iskušavaju eg života, nego je ona *predvaženje* koje prethodi svim pojedina im tezama, nosi ih i omogu ava u njihovoj promjeni. Kako

god da se iskustvo u pojedina nome može prevariti, ono se ipak stalno korigira precrtavanjima, negacijama, sve do podudarnosti sveukupnog iskustva. Doduše ne tako da bi to ukupno iskustvo primjerice bilo stalni rezultat pojedina njih iskustava. Sva pojedina na iskustva ulaze u svijet, odabiru određeno bi e koje stoji nasuprot; svijet je sam *važenje prije svih drugih*. Bitak svijeta prethodi svakom bitku predmeta koji su u njemu mogu i. Predimanje bitkovnog važenja svijeta prije svih pojedina njih važenja generalna je teza prirodnog stava. Ona me utim nije samo prije svih teza, nego je i tlo za mogu u promjenu pojedina njih teza predmetnog iskustva. Neki se predmnijevani predmet na primjer pokaže obmanom, halucinacijom, pukim odražavanjem itd. U ništenju predmnijevanog predmeta, preokretom bitka u ništa ne nastaje u svijetu prazno mjesto. Za to da se uop e može dogoditi takav preokret pretpostavljaju se op e važe e strukture svijeta, kao što su prostor i vrijeme, neprekinute u važenju. Generalna je teza tako i *teza tla* preokret, ona u stalnoj neprekinutosti tek omogu ava lomove, nepodudaranja pojedinih iskustava i njihovo ponovno stapanje u jedinstvu.

Za zbiljsko naknadno razumijevanje bilo bi potrebno opširno pro i kroz Husserlove analize. To u pripremnom stadiju našeg promišljanja još nipošto nismo u stanju. Sada se prije svega radi o tome da se vidi da se i ovdje svjetskost svijeta određuje i postavlja kao horizont: kao prethode i, sveobuhva aju i i svezahva aju i horizont važenja.

Sažmimo dosadašnje predstavljanje u tezama: Husserl problem po etka filozofije, promišljanje samorazumljivosti samorazumljivoga, eksponira kao zada u izlaganja prirodnoga stava. Prirodni stav nije stav koji bismo mogli odabrati, nego na in našeg bitka u svijetu, u kojem nužno jesmo *prije* filozofije. Svijet se karakterizira kao unutar-svjetsko odnošenje na predmete koji stoje nasuprot iz

prethodnog horizonta svijeta. Sam horizont svijeta nije shvatljiv predmetno, nego samo na in uzgrednog određenja, prema intencionalnom temeljnom odnosu subjekta i objekta. Svijet je ono »kamo« intencionalnog smjera i ono »iz ega« stajanja nasuprot predmeta. I kona no: svijet je univerzalni horizont važenja, koji je prije svih pojedina njih važenja bitka, i kao tlo važenja tek omogu uje preokret predmetnoga bitka u nebitak.

Naš pokušaj da nađemo put u filozofiju težak je i mukotrpan. To velikim dijelom leži u prirodi same stvari. Naime najprije moramo prokrčiti put. Nipošto nas ne može mimoi i započinjanje. A tvrdoća kojom se filozofija zatvara spram sveg ostalog vjekova zanimanju u tome je što ona ne ostavlja otvorenim blagi prijelaz, nikakav udoban pristup, što ona zahtijeva promjenu i preokret našega tubitka, bolnu promjenu našega »prirodnog stava«.

Nesumnjivo bi lakše i pedagoški mnogo spretnije bilo započeti filozofiju pričom o filozofiji, dati pregled njezine podjele na teoretsku i praktičnu filozofiju, a onu prvu zatim opet podijeliti na logiku, metafiziku, spoznajnu teoriju; metafiziku s njezine strane ponovno razlaniti u ontologiju, kozmologiju, psihologiju i teologiju; u praktičnoj filozofiji razlikovati etiku, filozofiju prava i države; te konačno estetiku i filozofiju religije nekako i nekamo smjestiti u toj shemi. Na osnovi takve zemljopisne karte filozofskog kontinenta bilo bi lako ostvariti opći pregled najglavnijih problema kako se pojavljuju u tijeku duhovne povijesti, zahvaljujući i dakle moguće svrstavanju u jednu disciplinu. Tako bismo mogli skupiti itavo mnoštvo znanja o filozofiji. *Ali nikada saznati što je filozofija.*

Bez naprezanja vlastita filozofiranja nema puta u filozofiju. Filozofija je najprije filozofiranje; ne rezultat znanja, nego duhovni pokret. Svako filozofsko pitanje vodi u cjelinu filozofije, koja nema struka i disciplina, jer sama u

cijelosti nije struka ni disciplina. Ovo nije rečeno protiv sustavne prirode filozofije, nego protiv njezina izvanjskog shvaćanja kao neke arhitekture misli.

To da put u filozofiju vodi kroz vlastito filozofiranje ne smije se mešati krivo razumjeti na taj način kao da bi se time zahtijevala originalnost pojedinca, neki njemu svojstven, osebujan stil filozofiranja, u kojemu on uvažava i zadovoljava svoju interesantnu individualnost. Naprotiv. »Bit filozofije je upravo bez tla za osebučnosti, i da bi se dospjelo do nje potrebno je (ako tijelo izražava sumu osebučnosti), jurnuti *a corps perdu*« — kaže Hegel u spisu o diferenciji.¹⁰

Tašta samozadivljenost vjekova, tlapnja njegove taštine razbija se kad njime iz temelja njegove egzistencije ovlada u nje, ono *u nje nad najsamorazumljivijim*. To je u nje istinski poetak filozofije; ono nas izbacuje iz kolopleta života, iz njegovih važnosti, te nas stavlja u cjelinu koja se u samorazumljivosti uskraćuje. Platon u »Theaetetu« ocrtava filozofa kao nekoga tko ne zna novosti na trgu, interesantne procese u sudnici, politička savjetovanja, tko se ne brine o reputaciji svojih bližnjih, za njihovo bogatstvo ili njihovu otmjenost; nadalje kao nekoga tko nikoga ne zna napasti pogrdama jer o nikome ne zna ništa loše, budući da se o takvim stvarima nije brinuo; koji se čini budalast tamo gdje se radi o najvažnijemu takozvanog zbiljskoga života; koji se brine o *onome* što drugima u samorazumljivosti ostaje skriveno. »Kao što se i Talesu, kad je htio i promatrati zvijezde, upravitvi pogled prema gore pao u bunar, navodno neka u tiva i duhovita tražila sluškinja narugala da je težio da sazna što je na nebu a da mu je ono što je ležalo pred njim i njegovim nogama ostalo nepoznato. To navodno ruganje još uvijek dostaje protiv onih koji žive u filozofiji.«¹¹ O ita nespretnost onih koji filozofiraju, koji se više ne razumiju u važnost aktivnoga

života te izazivaju porugu tra kih sluškinja, samo je *odsjev promjene* koja se doga a kad se ovjek od obuzetosti bi em osloba a u za u enom pitanju što ono zapravo jest. Izgubljenost u stvarima je istodobno duboki zaborav, u kojemu je ono samorazumljivo prisutno i drži nas u svojim okovima. Taj zaborav, to spavanje svijeta slama se u u enju, u bu enju filozofije. Time što sada *samorazumljivost* koja nas okružuje i nosi u svekolikom odnošenju prema stvarima *postaje upitnoš u*, izgubljenost u stvarima osloba a se za izri ito držanje spram svijeta. ovjeku je sad štoviše stalo ne više do pravednih ili nepravednih bližnjih, nego do onoga biti praveden ili biti nepravedan, ne više do odre enih politi kih savjetovanja, nego do biti države, ne više do doti nog bi a koje nas se ti e, nego do bi a kao takvog, te dolazi u opasnost da kod toga traženja padne u duboki bunar, gdje još dugo ne e dospjeti do dna.

Ta egzistencijalna promjena koja se doga a u filozofiji pojavljuje se u *Husserla* u *trijeznome kretanju misli*, koje, šute i o svojoj životnoj važnosti, zapo inje u intencionalnoj analitici prirodnoga stava. Izlaganjem prirodnoga stava otvara Husserl u »Idejama...« fenomenologijsko temeljno razmatranje, kora a putem filozofije.

Husserl je uvijek nanovo u novim na inima, u desetlje a dugim mislila kim nastojanjima, razvijao taj put, *methodos*, prema jednoj metodi. No ne u izvanjskome smislu misaono-tehni kog postupka, nego kao ukupnost temeljnih promišljanja što ih sažima pod naslovom *fenomenologijska redukcija*. Ova mu se u inila središtem njegove filozofije, putom razvijanja njezinih problema. Deskriptivna analiza intencionalnosti, koja ini prvi i predfilozofski vode i pojam fenomenologijske metode, u tim je temeljnim promišljanjima bila sad radikalizirana u mjeri koja ujedinjuje spekulativnu dubinu i diferenciranu jasnost.

Za sada još ne trebamo govoriti o fenomenologijskoj redukciji. Važno je samo znati da izlaganje prirodnoga stava predstavlja njezin prvi korak.

Naše pitanje smjera prema po etku filozofije, ukoliko je ono neko promišljanje samorazumljivosti. Pitamo: kako se u Husserla odvija promišljanje *neupitnosti* predfilozofskog života? Koje strukture pritom dolaze u vidokrug? I koja metodi ka temeljna postavka preuzima vodstvo u izlaganju?

Promišljanje najprije po inje kao intencionalna interpretacija našega *bitka pri stvarima*, dakle kao raš lanjivanje mniju eg, opažaju eg, iskušavaju eg, sude eg, htiju eg, žude eg ponašanja prema objektima što ih susre emo u okolnome svijetu. Prema okolnome svijetu ne odnosimo se samo u stalno promjenjivim *inima*, nego i u trajnim *stavovima*. U inu odlu ivanja donosimo odluku i otada smo odlu ni; u inu upoznavanja utemeljuje se poznavanje kao trajna habitualnost znanja; u inima, uvjerenjima, stavovima mnogostruko se odnosimo prema okolnome bi u. To se pak odnošenje može u beskrajno suptilnim analizama razvijati prema svojoj smisljenoj usmjerenosti na predmet, dakle prema svojoj *intencionalnosti*, te tako može na vidjelo do i skriveno bogatstvo smisljeno djelujućeg života.

Husserlova je odlu uju a postavka sad ta da on ne pokre e jednostavno diferenciraju u analizu mnogostrukog iskustva objekta, nego *prethodno* isti e temeljnu karakteristiku sveg subjektivnog života koji se odnosi na objekte. U toj se temeljnoj karakteristici temelji *naivnost*, prirodnost ljudske egzistencija. Drugim rije ima, neupitnost koja vlada nama *prije* filozofije mora biti upravo u prirodnom izvršenju iskušavaju eg, htiju eg, u najširem smislu mniju eg susreta s okolnim bi em. Husserl to izvršenje naziva *generalnom tezom* prirodnoga stava. U

njemu kao ustroju našeg života *prije* filozofije stalno, i u toj stalnosti ne upravo kao takvo svjesno, vršimo samorazumljivo postavljanje, tezu, *tezu o bitku svijeta*. Ta generalna teza ne pripada nekom pojedina nom inu, njoj ne odgovara postavljeni bitak nekog pojedina nog predmeta, subjektivna vjera u postojanje neke stvari; ta generalna teza prožima i vlada našim sveukupnim životom ina; ona je držanje-stvarnim, postavljanje, bolje ak: pretpostavljanje bitka sveukupnog polja predmeta. U pojedina nom opažanju je postavljen bitak, da-bitak, zbiljnost neke *pojedina ne stvari*, i ostaje u postavljanju dok god traje potvrdu i podudaraju e nastavljanje opažanja, dok se god dakle stalno ispunjavaju predok ekivanja koja supripadaju predmetnom smislu stvari, dok se god u obilaženju i poblížem upoznavanju pojavljuju druge strane koje su motivirane u vi enoj strani. Takva *pojedina na teza* uvijek ima mogućnost modifikacije, promjene svoje jednostavne izvjesnosti bitka u upitnost, u nebitak i sli no. Predmijevana se zbiljnost, nakon što je prepoznata kao obmana, pretvara u nebitak. *Me utim, generalna se teza ne sastavlja od svih pojedina nih teza, ona nije njihova suma, njihova ukupnost, nego je jedinstveno postavljanje ukupne zbiljnosti predmeta, koje ve prethodi svim posebnim postavljanjima zbiljnosti*. Generalna je teza svesvjetski predprojekt zbiljnosti, samorazumljiva pretpostavka polja zbiljnosti. Ona se nikad ne može modalizirati onako kao pojedina na teza, ne može nikad postati upitnom, sumnjivom u sli nome smislu. Ona se obi no nikad i ne modalizira — *osim možda u filozofiji*. U prirodnom životu tu i tamo sumnjam u bitak odre enih stvari, ali ipak ne u zbiljnost, u op enito polje zbiljskoga. Štoviše ono je smisljeno pretpostavljeno, kako bi sumnja u pojedina no uop e ostala smislenom.

Zbiljnost kao korelat, kao postavljenost postavljanja? Ova postavka pomi e bitak u perspektivu *važenja*. To je Husserlova bitna temeljna odluka. U generalnoj je tezi dakle svesvjetsko *polje važenja* mogu ih objekata nabaeno *prije* svakog fakti kog susreta s objektima. Ona je prethodno važenje, zapravo takvo važenje koje se ne izvršava izri ito, nego upravo samorazumljivo, i u toj samorazumljivosti jedva svjesno. Ona je me utim i tlo važenja. Time Husserl misli da ona ostaje neupitnim tlom važenja za svaku moguću promjenu postavljanja, odnosno važenja pojedina nih inova. Zbiljski predmijevana predmetnost rastvara se kao obmana. Ali zbiljnost na tome mjestu tada nije prazna, nema rupu, tlo važenja op e zbiljnosti ostaje netaknuto. Svako predmetno iskustvo stoji na tlu i drži se u horizontu generalne teze prirodnoga stava. U tome je zbiljski bitak svih stvari svesvjetski postojano i samorazumljivo postavljen iznad kruga aktualnih datosti. Je li ta pretpostavka zbiljnosti u obliku polja dakle ono što inisi svojstvenu naivnost našega prirodnog života? Generalna je teza ipak neko postavljanje koje ne obavljamo otvoreno i izri ito, nego u zaboravu. Mi smo otvoreni za bitak ili nebitak *stvari*, ali ne za samorazumljivi bitak objektnog polja. Generalna teza kao teza naj eš e uop e nije svjesna. Nju izdvojiti i otkriti zna i ve ometati njezino naivno izvršenje i prepoznati je kao prešutnu pretpostavku našeg života zato enog u njezinoj samorazumljivosti.

Interpretiraju i možemo re i: ukazivanjem na generalnu tezu prirodnog stava Husserl ukazuje na skriveni temeljni odnos *ovjeka* prema zbiljnosti svega zbiljskog, a time u odre enom smislu na bitak. Bitak se me utim postavlja kao postavljenost, kao korelat postavljanja. U koje se podru je time pomi e filozofska perspektiva prema bitku? Ne stoji li ona time u odre enoj tradiciji zapadnja ke metafizike, koja pušta da bitak bude udomljen u tvrdnji,

u *sudu* u najširem smislu? To su pitanja koja uopće opipavaju Husserlovu postavku obzirom na njezinu održivost i koja kasnije moramo snažno ispitati.

Ali samorazumljivost naivnog življenja leži za Husserla i u prevladavaju oju tendenciji *prema predmetima*, u toj *objektivnoj* temeljnoj karakteristici. Naša je otvorenost za zbilju u cjelini prije svega odlučna o stvarima, život u odvajanju od sebe i život usmjeren na predmete. Neka životna tendencija prema vani. Upravljenost, intencionalnost najčešće je nerefleksivna, predmetna. Živimo u svijetu usmjereni prema stvarima. Mnogostrukost naša doživljavanja, naša pojavljivanja i predstavljanja jedne stvari obično nas *ne* zanima. Mi je proživljavamo, ali je samu ne opredmećujemo; mi smo takoreći i uronjeni u stvari i slijepi za bogatstvo subjektivno davajućeg života. Tek konsekventna *refleksija* otvara puninu naša i zatvorene unutarnjosti. No ona je mukotrpna i teška zadatak, jer uvijek nailazi na otpor iskonske životne tendencije okrenute prema vani. Sav je naš život prožet temeljnim interesom, interesnom privlačnošću u stvarima. Manje teoretski izraženo: uvijek je tako pri stvarima da se najčešće u njima *gubi*. Husserl tu tendenciju naziva *prirodnim objektivizmom*. U analizi tog stalnog interesnog objektivnog odnošenja svega intencionalnog života izdvaja se *unutarsvjetskost*: stvari se susreću u izobuhvatajućem svjetskog horizonta. Sav je život življenje u svijet. Stvari su dane u okolinama, koje opet imaju svoje okoline itd. Okolina u kojoj nije svijet. Predavaonicu susrećemo u ve oju cjelini sveu ilišta, ovo u ve oju cjelini grada, ovog pak u geografskoj povezanosti. Je li to zbilja tako? Je li danost ovdje okružena nedanim okolinama, o kojima imamo posredno znanje, na primjer iz sata zemljopisa? Ili je pak svaka danost neke stvari, ili sveze stvari, takva koju susrećemo iz cjeline svijeta? Je li ta cjelina svijeta cjelina naša i in

stvari, takoreći i gorostasni objekt, ili obuhvatni horizont, koji je uvijek tu, bilo da poznamo malu unutarsvjetsku sferu predmeta ili pak veliku, u posrednom, primjerice geografskom astronomskom znanju? U pokazivanju unutarsvjetsкости u tijeku promišljanja objektivne tendencije života, izgubljenosti u stvarima, u vidokrug nam takoreći *neizričito* dolazi i fenomen svijeta. Svi su predmeti predmeti u svijetu; ali i iskušavaju i subjekt, kojemu su predmeti iz svijeta suprotstavljeni, u svijetu je. On ne živi u svijetu tako kao da je najprije bio vani, a svijet da mu je bio nasuprot. Štoviše njegova je uživljenost u svijet već svagda u svijetu. Niti su to objekti, niti subjekt, već su oba svagda *skupa* u svijetu. Svijet stoga ne može uopće biti tek veliko polje predmeta, nego je *cjelina* koja unaprijed obuhvaća i uključuje svako intencionalno odnošenje. Taj je unutra-bitak uvijek približno i neodređeno poznat, ali u svojoj je samorazumljivosti skriven. Što je svijet, to doduše uvijek znamo, ali im trebamo pojmovno odrediti to što je, znanje zakazuje. Kant je u kozmolozijskim antinomijama »Kritike istoga uma« postavio problem svijeta, i to tako da je odbio svaki pokušaj da se svijet misli kao konačan ili beskonačan prema njegovoj veličini, jer bi se pritom uvijek jemu um zapleo u nerazriješivu proturječnost. Trivijalnost svijeta velika je zagonetka, temeljno pitanje filozofije. Time što se u Husserlovu izlaganju prirodnoga stava pojavljuje naša rubu, upravo kao *horizont* našega prirodnog svjetskog života, izgubljenog u stvarima, biva on doduše opažen kao fenomen, ali istovremeno ponovno potisnut. Husserl ostavlja pitanje otvorenim. Mi ga izričito prihvaćamo. Iz ponavljanja Husserlova poetka filozofije u našem enju nad samorazumljivošću u stalnoga pretpostavljanja bitka, što on naziva generalnom težom prirodnoga stava, dolazimo do pitanja što je svijet. Postavljamo *problem svijeta*.

U osobitoj formi u kojoj Husserl provodi svoje temeljno promišljanje ono pri površnom pogledu izgleda kao *spoznajnoteoretsko* postavljanje pitanja, a ne kao promišljanje o fundamentalnoj strukturi našega ljudskog bitka. Bitak nastupa kao važenje, naivnost kao na in nesagledanog, neupitnog teti kog odnošenja, dakle samo kao momenat intelektualnog uvijekova odnošenja prema svijetu. Pritom je me utim bitno da se strukture koje su o itane na teoretskom odnošenju spram stvari smatraju smislenima za svako ljudsko odnošenje. Unutarsvjetsko okretanje prema stvarima možemo dakle interpretirati kao *obuzetost* stvarima, uživljanje u svijet, kao uvijekovu svjetsku zato enost. Time mislimo strukture života koje se ne odigravaju samo u teoretskom odnosu prema svijetu nego vladaju svekolikim životnim svijetom.

Prirodni stav je bitno neka zato enost. Zato enost je zatvorenost u ograni eno podru je otvorenoga, a da se pritom ograni enost kao takva ne prepoznaje. Nas se, zato ene u tlapnji, ti u samo odre ene stvari, u odre enim ograni enim smislenim povezanostima. Za drugo smo jednostavno slijepi. Tlapnja, dok traje, ne zna za sebe. Onaj tko je u tlapnji zatvoren je u svoju tlapnju, a da ne zna za to sužanjstvo. Zato enost u tlapnji naravno nije analogon zato enosti u svijetu, koja obuhva a svu uvijekovu normalnost. Ova naime nije obmana, nije zabluda; ona je temeljni na in naše prvenstvene otvorenosti samo za ono što se susre e unutar svijeta.

Samorazumljivost u koju smo postavljeni *prije* filozofije u Husserla je izložena na uzorku intencionalnog odnosa kao obuzetost stvarima i kao zato enost svijetom. Obuzet i zato en je ovjek *prije* filozofije. Iz u enja nad tim izvire izri ito promišljanje i po etak pitanja. Filozofija treba o vjeka *osloboditi* od obuzetosti, od izgubljenosti *u stvarima*, od zato enosti u svijetu. To je smjeraju i smisao

Husserlove fenomenologijske filozofije. Izre eno uz sve potrebne ograde koje optere uju jednu takvu karakteristiku, možemo re i: filozofija u Husserla postaje *radikalnom refleksijom*, koja se suprotstavlja nagnu u k prirodnom životu i za temu uzima upravo uvijek iznova proživljeni subjektivni život, nutarnju beskona nost intencionalnih doživljaja i njihovih sinteza, u konsekvencijom, vrsto držanom stavu, te tako osvjetljava do sada svagda skrivenu subjektivnu dubinu života u njezinoj težnji spram objekta. Objektivizam prirodnoga stava radikalnim okretanjem subjektu postaje providan iz svojih subjektivnih izvora. Put prema subjektu u metodi intencionalne analitike Husserl naziva *fenomenologijskom redukcijom*; ona je svo enje na subjektivni temelj svih stvari.

Za nas ovdje, u vezi sa zada om uvoda u filozofiju, nije mjesto da slijedimo taj ne uveno težak Husserlov put. Samo smo pokušali usvojiti *postavku* njegova filozofskog pitanja. U toj je postavci naime odre en i to an na in da se samorazumljivost uobi ajenog nazora na svijet kao takva postavi kao problem. Ma kako ta postavka u cijelosti bila orijentirana na model odnosa subjekt-objekt, dakle na model intencionalnosti, i ma kako bila upitna s obzirom na izvornost tuma enja bitka koja mu je u osnovi, ipak je time zbiljski zahva en problem. U promišljanju tog prvog koraka Husserlove fenomenologijske filozofije i sami smo došli do jednoga problema: do problema svijeta.

Prije nego što se dotaknemo tog problema želimo u drugom koraku razmišljanja raspraviti prvi korak i postavljanje pitanja *Heideggerove* filozofije.

I tu emo po i od pitanja po etka filozofije, pitanja o onome samorazumljivom kao takvom.

(Nadopuna Husserla:

Prethodna datost svijeta u tipi nim poznatostima horizonta, regionalna prethodna prisnost bi a: kao kamena,

kao biljke, kao životinje, kao ovjeka, kao alata, kao broja itd. Ta predprisnost stalno okružuje svako iskustvo objekata i ona je samorazumljiva struktura horizonta, koja se sama opredme uje putem izvjesne promjene samog pogleda, u ideaciji koja bi a daje kao predmete (Husserlov tzv. »platonizam«, koji ini nepravdu kako Husserlu tako i Platonu).

Objektivizam životnoga svijeta i znanstveni objektivizam. Europska znanost upravo je pooštrila objektivnu tendenciju. Životno-svjetska relativnost stvari, orijentirani prostor i homogeni prostor; stvari u sjaju svojih boja i u zvuku svojih tonova, metri ka interpretacija kvalitativnog kao pukog subjektivnog, njegovo brisanje. Problem, u vra anju na inidbenu subjektivnost, upravo životni svijet, u kojem su zaboravljene izvorne evidentnosti objektivisti - ke znanosti, treba naro ito problematizirati. Ponovno zadobivanje svijeta u subjektivnost zna i najprije oduzimanje posrednog, metri kom interpretacijom dobivenog, na subjekt se ne odnose eg pravog svijeta u svjetsko-životnu relativnost; zada a stvaranja prikladne metode.

Objektivizam kao životna tendencija potkrijepljena zna- noš u zahtijeva preokret ideje znanosti uop e, njezino novo utemeljenje iz jedne radikalno subjektivne znanosti.)

5

Sada se dakle posve ujem *Heideggerovoj* filozofiji. Naša se namjera pritom zadržava u skromnim granicama. Ovdje ne treba pokušavati nikakvo prikazivanje temeljnih misli, pa ak ni naznaku bitnoga pitanja te filozofije. Vodi nas isklju io pogled na *na in zapo injanja*. Kako filozofija uop e može po eti? Ako je istinito što smo do sada nastojali u initi razumljivim, da filozofija ne može po eti neposredno, budu i da nema prethodno danog predmeta i prethodno dane metode, da nastaje iz u enja, iz u enja nad onim samorazumljivim, tada je prvi korak filozofiranja karakteristika predfilozofskog spoznajnog i životnog stava. U karakteriziranju te predfilozofske naivnosti filozofiranje se od toga odmi e i postavlja svoje pitanje. Filozofija uspostavlja samu sebe u suprotstavljenosti prirodnome svjetonazoru i obra anju protiv njega, mjerena spram kojeg sada samu sebe osje a kao izokrenuti svijet.

Ne zapada li me utim filozofija time u susjedstvo one »mutne ekstaze« koja u teozofiji i drugim tajanstvenim takozvanim višim na inima spoznavanja tvrdi da nadilazi i uobi ajeni svjetonazor? Ono što filozofiju principijelno razlikuje od svega takve vrste je to da se ona ne samo suprotstavlja, nego samorazumljivost, kojoj se otima, navlastito ini problemom i spoznavaju i je odre uje. Dapa e, zapo inje upravo u teoriji naivnosti. Prirodni svjetonazor ne biva presko en, nego prevladan. On ne biva odba en kao ono tek lažno, nego spoznan u svojoj nužnosti. Ne biva

stavljen u stranu, nego, *kao* prirodni stav koji je odsada postao upitnim, postaje prvom temom promišljanja.

Samo s ovoga gledišta pitamo o ishodištu filozofije u Husserla, Heideggera i Hegela. U tih je mislilaca naime u preciznom obliku postavljen problem po etka filozofije. Husserl i Heidegger pripadaju filozofiji sadašnjosti i još nisu sagledivi u svojim duhovnim u incima; oni nad našim vremenom imaju snažnu duhovno-povijesnu mo i nalaze se na istaknutom mjestu u filozofskim diskusijama ne samo u Europi. Hegel naprotiv pripada povijesti, vrijedi kao onaj filozof u kome se epoha »Njema kog idealizma« što slijedi iza Kanta sažima i dovršava u jednome obuhvatnom sistemu. Od »sloma Hegelove filozofije«, o kome se mnogo pri alo uskoro nakon njegove smrti, pokušalo se tu filozofiju više puta ponovno oživjeti. Danas je pak postala o itom istina da se u tom slomu nije slomila Hegelova filozofija, nego samo sposobnost doba da razumije filozofiju.

Evo prije svega još nekoliko podataka o Husserlu i Heideggeru: Edmund Husserl, utemeljitelj fenomenologije, ro en 1859, a umro 1938, bio je profesor u Halleu, Gottingenu, a od 1916-1928. i redovni profesor u Freiburgu. Njegova su glavna djela »Filozofija aritmetike« (1891), »Logi ka istraživanja« (1900/01), »Filozofija kao stroga znanost« (1911), »Ideje za istu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju« (1913), »Predavanja o fenomenologiji nutarnje svijesti vremena« (1928; izdao Heidegger), »Formalna i transcendentalna logika« (1929), »Kartezijanske meditacije« (1931), »Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija« (1936), posthumno »Iskustvo i sud« (1939; izdao Landgrebe), »Pitanje o porijeklu geometrije kao intencionalno-historijski problem« (1939; izdao Fink). Od Heideggera, Husserlova nasljednika u Freiburgu navodim sljede a glavna djela: »Nauk o kategorijama i znanju Dunsca Scota« (1916), »Bitak i vrijeme« (1927), »Kant

i problem metafizike« (1929), »O biti razloga« (1929), »Što je metafizika« (1930), »Hölderlin i bit pjesništva« (1936), »Platonov nauk o istini« (1942), »O biti istine« (1943).

Kako se dakle postavlja naivnost u Husserla i Heideggera? Kako se karakterizira životni stav prije filozofije — gledano sa stajališta filozofije? A kako se postavlja filozofija u suprotstavljanju prema naivnosti? Kako ona po inje? Kojoj se samorazumljivosti u onome samorazumljivom ona udi? Je li uop e ista ta naivnost koju misle Husserl i Heidegger? Vidimo li u oba mislioca jedan temeljni fenomen, kojega se samo razli ito odre uje?

Govor o naivnosti predfilozofskog ponašanja u udnotvome je smislu neodre en; on može zadobiti sigurnost tek po evši od jedne odre ene filozofije; *svaka filozofija ima svoj pojam naivnosti koji joj isklju ivo pripada, s kojim zapo inje*. To pak ne treba biti samo misaono-psihološka tvrdnja, na taj na in da baš svakoj filozofiji pripada i pojam naivnosti s kojim ona operira, kojega rabi da bi mogla izigravati nadmo niji na in spoznavanja. Što više ovdje leži problem *kona nosti svakog po etka filozofije*. Kako daleko doseže snaga u enja, koliko duboko može zahvatiti i probiti samorazumljivost koja nas obavlja — to onaj tko filozofira ne može nikad sa sigurnoš u znati i odlu iti. A tamo gdje izvornome u enju uspije dovesti u pitanje ono što do sada nije bilo pitano jer nikada nije bilo prepoznato *kao* samorazumljivost, tamo je mogu e da jedna još dublja samorazumljivost obuhvati i to u enje.

Husserl je, kao što smo vidjeli, u svom pogledu na naivnost bio vo en *intencionalnom interpretacijom spoznaje*, dapa e svakog odnošenja prema bi u. Na in odvijanja intencionalnog života koji je, u fiksiranosti na predmete, u obra anju prema stvarima, a istovremeno i u odvra anju od fungiraju eg života, i sam bio odre en kao

ba enost na predmetne polove jedinstva, koji je nadalje i intencionalno karakterizirani karakter postavljanja polja zbiljnosti *polaze i od kojega* susre emo stvari, postavljanja takozvane generalne teze naivnog stava — sve to zajedno ini naivnost kao takvu, protiv koje se sad upravlja filozofsko postavljanje pitanja, kao pitanje o svim predmetnim smislenim jedinstvima smisao-davaju eg života, dakle u suprotnome pravcu od »objektivizma«, u radikalno-subjektivnom obratu.

Je li intencionalnost zaista iskonski fenomen, doduše tako da polaze i od nje struktura predfilozofske naivnosti postaje prozirna, — ili se i ona sama temelji u nekoj ve oj strukturnoj cjelini? Bitna razlika u metodi kom postupku Husserla i *Heideggera* postaje jasna u stavu prema intencionalnosti: za Husserla je ona središnji fenomen, za Heideggera pak fundirani fenomen. Dok Husserl do *analiti ke izgradnje* doti ne cjeline fenomena dolazi pomo u metode intencionalne analize koju je sam stvorio, dakle diferenciranog odvijanja i razvijanja uklju enih momenata smisla, Heideggerov postupak treba prije ozna iti kao *zahvat* u strukturnu cjelinu, kao konstruktivni »projekt«. Ta se razlika *pokazuje i u odre enju »naivnosti«*. Husserl u deskriptivnim analizama kruži oko intencionalnog ustroja predmetom obuzetog neposrednog izravnog *stava prema stvarima* i generalne teze koja njima vlada. Heidegger naivnost karakterizira kao na in odvijanja o vje je *sveukupne egzistencije*, kao ravnodušnost prema razlici bitka i bi a, ili kao *ontologijsku indiferenciju*.

Što se nas ti e ta razlika bitka i bi a? Je li to samo teoretska razlika filozofije? Nipošto. Mi se stalno kre emo u toj razlici, ak i tada kad je zapravo izrazito *ne* vršimo, kada smo prema njoj ravnodušni te nam bitak i bi e vrijede kao isto — pa tako poravnavamo razliku. Ta razlika najizvornija je razlika uop e, ona je ve pretpostavljena zato

da bi uop e dvije stvari razlikovali kao dva bi a, dakle da bi ih, razlikuju i ih, ipak puštali da se slažu *u tome da* jesu, da im pripada bitak. *Mi smo samo to razlikovanje*.

ovjek je ono bi e koje ne samo da jest, ne samo da je povezano sa stvarima, nego uvijek razumije tako nešto kao *bitak*. Heidegger ovjeka, kojeg on terminologijski naziva tubitkom, odre uje kao *egzistiraju e razumijevanje bitka*. Bitni smisao tradicionalnog odre enja ovjeka putem uma koji mu je svojstven (*zoon logon echon, animal rationale*) za Heideggera leži u onome što on naziva *razumijevanjem bitka*. Razumijevanje bitka je razumijevanje bitka koje je ve prethodno otvoreno u svakom odnošenju prema bi u: što-bitak, da-bitak, istino-bitak, supstancija-bitak, svojstvo-bitak itd. Bitak se uvijek razumijeva unaprijed, i to predrazumijevanje prvotno otvara prostor za susret bi a u iskustvu. Bitak za nas nije zato jer upoznajemo opstojnosne stvari, nego opstojnosne stvari možemo upoznavati, odre ivati samo zato jer ve razumijemo nešto takve vrste kao bitak. Bitak je na bi u, a bi e nikada nije bez bitka. Bitak me utim nije svojstvo na stvarima, ili, kao što kaže Kant, nije »*nikakav realni predikat*«. Što me utim je bitak? Kako razumijemo bitak? I na koji se na in bitak razumije? Bitak je jednom *što-bitak*. Iskustvo o stvarima, npr. biljkama, životinjama, unaprijed se drži nekog prethodnog razumijevanja, iako neto nog i nejasnog, onoga biti biljkom i biti životinjom, drži se u prethodnoj prisnosti s organskim biti živim. Ovo nije neki izvu eni rezultat, koji dobivamo u raznolikom iskustvu takvih kao što su životinja i biljka, nego mi uop e i ne bismo mogli susresti nešto poput živih bi a kad ih ve ne bi shva ali kao ono *živu e*. U tom prethodnom razumijevanju bi a, kao kamena, kao prostorno-materijalne stvari, kao figure, kao procesa, kao biljke, životinje, ovjeka itd., u tom shva anju *ne ega kao onog nešto*, leži pret-

hodno razumijevanje bitnoga *što-bitka*, ili, ukoliko se radi o prvotnom razumijevanju *što-sadržaja* nekog odsjeka bitka, neke regije bi a, nazivamo to i *regionalnim apriori*. Kao suprotnost spoznaji bi a, *onti koj spoznaji*, spoznaja je ovdje spoznaja bitka, onoga što-biti bi a, *ontologijska spoznaja*. Regionalni apriori, koji ve prethodno vodi i *osvjetljava* sve odnošenje prema bi u, dakle predrzumijevanje bitnoga što-biti, može sada navlastito postati predmetom *izri itoga* promišljanja i fiksiranja. Tada više ne živimo usmjereni na stvari, nismo više isključivo usmjereni na bi e, nego upravljamo naš duhovni pogled na prethodno, dakle apriorno, znanje biti, koje je do sada ne-tematski prethodno osvjetljavalo naše predmetno odnošenje i tako ga upravo omogu avalo. Ne iskušavamo prostorno-materijalne stvari, nego prostornu stvarnost *kao takvu*; ne odnosimo se prema biljkama, životinjama, figurama itd., nego prema bitku biljke, bitku životinje, prema figurativnosti kao jednome obliku prostornosti itd. inimo razumijevanje bitka *izri itim*, ukoliko se odnosi na regionalnu strukturu što-bitka razli itih podru ja bi a. Bavimo se *regionalnom* ontologijom. Svi mi poznajemo takav postupak spoznavanja na primjer iz matematike. Geometrija nije ništa drugo nego regionalna ontologija prostornoga. Znanje o strukturi biti, koje, iako nejasno, ve vodi svako iskušavanje prostornih stvari, crta, ploha, tijela, fiksirano je ovdje u tematskoj izri itosti i tako se izri ito zadobiva struktura biti. Sve su apriorne znanosti takve regionalne ontologije. Fakti ki je do sada bio izgra en zapravo samo mali dio po sebi mogu ih apriornih znanosti. Kakvo se ogromno zna enje može pridavati toj regionalnoj ontologiji pokazuje *moderna prirodna znanost*. Po etkom novoga vijeka se u Galileja i njegovih suvremenika nacrt prirode izvodi kao matemati ki odre ena mnogostrukost; izgra ena regionalna ontologija pro-

stornosti, geometrija, postaje racionalnim instrumentom koji uop e tek omogu uje plodnu empiriju, *empiriju racionaliziranog eksperimenta*. U Husserlovoj je fenomenologiji zada a regionalnih ontologija, kao bitnih nauka podru ja bi a, provedena u velikoj mjeri pod naslovom nauka o biti («Eidos») primjerenoj podru ju, kao *regionalna eidetika*.

Važno je sada da Heidegger vidi regionalne ontologije samo kao *jedan stupanj* obuhvatnog ontologijskog problema. Bitak nije samo što-bitak, nego i *da-bitak*. Nije li pak *da-bitak*, zbiljnost nekog bi a, nešto što se pokazuje tek u fakti kom susretu, dakle u *onti koj spoznaji*? Da li neko bi e jest ili nije, to iskazuje iskustvo. No u takvim se iskazima ono ve kre e u predrzumijevanju mnogostrukih *na ina da-bitka*. Jesu li stvari razli ite samo prema njihovim bitima, njihovome što-bitku, a jednake u njihovu *da-bitku*? Jesu li one, ako jesu, na jedan te isti na in? Ili? Heidegger je upravo to »ili« uzimao ozbiljno: kamen nije samo po svojemu što-sadržaju razli it od ovjeka, nego tako er i po *na inu njegovu da-bitka*. Kamen postoji *pred-ru no*, ovjek egzistira. Heidegger je višestrukost da-bitka terminologijski shvatio ovako: predru nost kao na in bitka je tako nešto kao prostorno-materijalna prirodna stvar; *priru nost* je pak na in bitka onoga što on naziva *oru em*, na primjer alati, upotrebne stvari, koje nisu sastavljene od predru ne tvari plus subjektivnog shvaanja, kao što misli »filozofija vrijednosti«; *život* kao vrsta bitka onoga živog u smislu biljke i životinje; *egzistencija* kao na in bitka ovjeka, tubitka. Nerazlikovanje tih na ina bitka nije samo pozitivni promašaj primjerene ontologijske interpretacije, nego i krivotvorenje sa sudbonosnim posljedicama. Heidegger to pokazuje prije svega na tradicionalnom izlaganju na ina bitka ovjeka, koje je pretežno usmjereno na na in bitka prirodne stvari.

Bitni što-bitak i na in da-bitka zajedno ine *ustroj bitka* nekog bi a. Ontologija je, koliko smo je do sada razvili, spoznaja *ustroja bitka* bi a, ve prema njegovoj regionalnoj prirodi, koja prethodi svakoj onti koj spoznaji.

Sad moramo napraviti daljnji korak: svako bi e, ma kako bilo razli ito prema što-sadržaju i na inu da-bitka, u svome je *op em smislu*, u tome daje *bi e*, uvijek ve bilo pred-razumljeno. To »bi e-bitak« raš lanjuje se sad prema op im odredbama, koje filozofska tradicija od Aristotela naovamo naziva *kategorijama*. Me utim svaka ontologija, koja doduše raš lanjuje bi e prema što-sadržaju, prema na inu da-bitka i prema kategorijalnim odredjenjima, za Heideggera još uvijek nije *prava* ontologija, tj. *pitanje bitka*. To pitanje bitka, kako Heidegger izri ito kaže, cilja na *uvjet mogu nosti regionalnih ontologija*. Heidegger dakle radikalizira pojam ontologije u smjeru pitanja o *smislu bitka*. »Svaka ontologija, pa i raspolagala s još kako bogatim i vrsto povezanim sustavom kategorija, ustvari ostaje slijepa i ostaje izokretanjem svoje najvlastitije namjere ako prethodno nije dostatno objasnila smisao bitka i shvatila to pojašnjenje kao svoju temeljnu zada- u.«¹³ Fundamentalna je zada a ontologije time shva anje *smisla bitka*. U svakom se prethodnom razumijevanju bitka na neki sasvim nejasan na in svagda su-razumije i smisao bitka. Sto je to odakle razumijemo bitak, ono »jest«? Heideggerov je cilj u njegovu glavnome djelu izri ito izložiti nejasno predrzumijevanje smisla bitka, u nastojanju koje izri ito ponavlja i nadilazi pokušaje zapadnja ke tradicije da se domognu smisla bitka: naime u eksplikaciji *vremena* kao horizonta pitanja o smislu bitka: »Bitak i vrijeme«.

Tako smo u sažetom obliku pokazali bitno postavljanje cilja Heideggerove filozofije. Filozofija je pitanje o *smislu*

bitka. U ovom se pitanju takore i zgušnjava cjelina svih onih stupnjeva injenja razumijevanja bitka izri itim koje smo ukratko skicirali. Gledaju i na bi e, kre emo se u razumijevanju bitka. Pritom nam je u tematsku svijest lakše uzdi i što-bitak nego na in da-bitka, a njega opet lakše nego kategorijalnu strukturu bi a-bitka, a ovu opet lakše nego još smisao bitka. Zada a se izlaganja razumijevanja bitka u ovom stupnjevanju znatno pooštrava. Odgovor na pitanje o smislu bitka tako je najudaljeniji od onog nastojenja koje u ophoenju s bi em bitak razumije samo površno i u nekakvoj približnoj prisnosti.

Nakon ovog prethodnog tuma enja temeljnog smisla Heideggerove filozofije, koja time još nikako ni u najgrubljem smislu nije karakterizirana, možda možemo bolje pojasniti Heideggerovo ishodište, *njegov po etak*, njegov pojam »naivnosti«. Filozofiranje je *modus izri itosti razumijevanja bitka*. Nefilozofija je pak modus njegove neizri itosti. Filozofija i nefilozofija na elno promatraju polaze i od razumijevanja bitka.*

Razumijevanje bitka, kao koje mi *sami* egzistiramo, ima dva mogu a na ina odvijanja izri itog i neizri itog izvršenja, tj. jednom se odvija u naglašenju jasno i prethodnog razumijevanja bi a prema njegovu što-bitku, njegovu da-bitku i njegovoj kategorijalnoj prirodi, a drugi put tako da samo *bi e* stoji na vidiku, a sam ustroj bitka uop e nije zamjetljiv, kao da uop e i ne postoji. Bi e zasigurno ne bi *bez* prethodnog razumijevanja bitka ni moglo do i do danosti, ali je to razumijevanje sad posve nejasno; gleda se samo bi e. ovjeku kao da je razumijevanje bitka zastrto. On je otvoren samo za *stvari*, ali ne za *otvorenost* stvari. Usmjeren je samo na *bi e*, a zatvoren za *bitak*. Mogu i temeljni stav ovjeka je taj da bude tako posred bi a da razumije svijet samo polaze i od bi a, dakle u suženju na ono onti ko; da se predaje stvarima, da im se izru uje, da

se prepušta bi u, da se gubi u njemu. To je uobičajeno kretanje života. Otvoren samo za biće, ne želi ništa znati o bitku, ravnodušan je prema razlici bitke i bitka, živi u *antologijskoj indiferenciji*.

Taj temeljni ontološki stav, koji je istovremeno i zaboravljanje bitke, čini dakle prvi pojam naivnosti. Razumijevanje bitke, koje kao takvo, mada u nejasnom i zaboravljenom načinu odvijanja, tek omogući susretanje bitke i a, potisnuto je, zastrto svojom *samorazumljivošću*. Ono je tu, a ipak nije tu, upravo kao i sve što je samorazumljivo. Ono stalno i neprestano proigrava svakim odnošenjem prema stvarima što nas zaokupljaju, a ipak nije tu na grubini stvari. *Ontološko* temeljno odnošenje, kao potiskivanje razumijevanja bitke u pozadinu, prirodno je ponašanje predfilozofijskog ovjeka. U praktičnom ophođenju, kao i u teoretskom odnošenju, on je interesno povezan sa bićem, sa stvarima u najširem smislu, on je, iako u drugom smislu nego u Husserla, *obuzet bićem*. Ontologijska indiferencija, ovdje najprije kao ravnodušnost prema bitku, temeljno je nastrojenje u kojem se nalazi ovjek u bitku filozofije i koje on sad mijenja.

Tako dugo dok je ovjek otvoren samo za biće i slijep je i za *razliku na ina bitku*. Kamen ovjeka prihvata u istome nerazlikujućem smislu kao opstojnosne; indiferentan je prema razlici na ina bitku. Sve što jest nekako je veću. Razlike u bitku, u da-bitku, izmeću Boga, životinje i na primjer neki a poravnane su, svi »jesu«, jesu na isti način. Niveliranje razlika na ina bitku Heidegger naziva prvenstvom *predru nosti*. Ideal prema kojem se u naivnosti izlaže da-bitak svih bića jest bitak *tjelesne stvari*. On daje opći i model za odnošenje onog »*existentia*« bića. A time postaje krivotvorinom ovjekova bitka. Jer ovjek nije postojeća stvar, nego jest ukoliko *sebe određuje kao slobođu*. Heidegger u povijesnoj interpretaciji navodi razlo-

ge koji su doveli do orijentacije prema bitku onoga postojećeg i u vrstili vladavinu tog niveliranog izlaganja bitka. Ovdje još pripada prije svega to da je vodstvo za nejasnoću i pojam da-bitka bilo prethodno zacrtano *logičkim bitkom kopule*. Ono »je« u rečenici pojavljuje se na nerazlikujućem načinu, bilo da o Bogu iskazujem predikat ili njegovu egzistenciju, ili dajem »je«-iskaze o nekom kameanu. U jezici obliku razlika na ina da-bitka uronjena u neutralnost logičko-predikativnog bitka. Na in djelotvoran od vremena grčke ontologije, da se strukturalno bogatstvo bitka oslobodi na niti vodilji jezika njih razlikovanja, također je djelovao u pravcu u vršenju ivanja predrasude naivnosti, upravo kao potvrda indiferencije spram različitosti na ina bitka.

Moglo bi se govoriti o »ontologijskoj« tezi *naivnosti*, upravo o tezi o posvemašnjoj *predru nosti* svega bića. Tu predru nost valja još ponešto bliže karakterizirati. Ona nipošto nije ontologijski zbiljski izrazena predru nost kao na ina bitka, kao što biće bivstvenoga tipa prostorno-materijalne stvarnosti jest egzistentno, ima svoju *existentia*. Naivnost je pa i u svojoj ravnodušnosti, u svojoj indiferenciji karakterizirana time da ne dovodi ni do kakva zbiljskog uvida u na ina bitka nekog područja bića. Ona dakle ne raspolaze ontologijski dovoljnim razumijevanjem primjere prirodne stvari i ne počinja grešku samo time što biće druge *vrste* i drugog na ina bitka mjeri prema tome, nego nije uopće zbiljski shvatila *nikakavna* in bitka, pa ni onaj prirodne stvari ili logičkog bitka. Prije rečenice orijentaciju naivnog, ili, kako obezvrjeđuje kaže Heidegger, vulgarnog razumijevanja bitka prirodne stvari i logičkog bitka *kopule* treba dakle razumijeti uz potrebno ograničenje. Bitak prirodne stvari nije na primjer lakše uvidjeti i ne pruža ontologijskom pronicanju manje poteškoća od bitka ovjeka. Zauzimanje nastrojenja naivnosti prema stvarima,

prema bi ima, koje je, sukladno prirodnom okretu života prema vani, prije svega nastrojenje usmjereno na prirodne predmete, moglo bi biti dodatnim razlogom davanja prednosti prirodnoj stvari kao ontologijskome modelu prirodnog svjetonazora.

Predru nost, u koju se bez razlike gura sve što uopće jest, ostaje u udesnoj, neuhvatljivoj neodređenosti: *existentia* tako postaje jednostavnim i nerašlanjivim »*factum brutum*« na koji su se mnogi pozivali. Predru -nost se upravo sad zbiva u velikoj jedinstvenosti svih zbivanja u *svijetu*. To se može samo konstatirati, ali ne i pobliže razviti. U takvim se argumentiranjima naivnost »ontologijske indiferencije« zatvara prema svakom uzne-miravanju. A to je važna bitna karakteristika.

Kako se prirodni svjetonazor, ontologijski interpretiran, zatvara prema *filozofiji*? Tako da proklamira nepotrebnost propitivanja. Bitak je ipak ono najsamorazumljivije, ono koje nije podobno ni za kakvo daljnje izlaganje, to je najprazniji i najopćenitiji pojam, on se ne može definirati jer ga svaka definicija već pretpostavlja; on se na in definicije ne može izvesti iz viših pojmova. Bitak je ono najsamorazumljivije, već je pretpostavljen tamo gdje se upravo udimo nad *bitkom* samorazumljivim onoga samorazumljivog. Naivnost nivelirane samorazumljivosti ponajprije guši svako propitivanje. Potreban je dakle neki pomak i neki napor kako bi se iz u enja nad bitkom istjeralo pitanje što on jest, tim više što su svi poznati na in promišljanja, istraživanja i pitanja ipak na in odnošenja spram *bi a*.

Po etak Heideggerove filozofije leži u promišljanju ravnodušnosti tubitka koji se drži zatvoren spram razlike *bi a* i bitka. Naivnost je ono dogajanje koje ignorira tu razliku, ili bolje, koje ne dopušta da se ona uopće i pojavi. A ipak je bitak uvijek i već odvajkada razumljen. On nikad nije

nerazumljen, ali i najčešće i nikada zbiljski, nego razumijevanje bitka lebdi između znanja i neznanja; u svakom je razumijevanju bitka bitak također *skriven*. *Bi e* susrećemo iz prethodno razumljenih horizonata bitka i ono privla i pogled na sebe, što više može vezati uvijek za sebe i time ga podjarmiti. On se fiksira na *bi e* i sve što svagda susrećemo, bez razlike, prihvaća kao *predru no*.

To je prije svega prethodna karakteristika ishodišta Heideggerove filozofije u izlaganju ontologijske indiferencije. Ona nije donijela ništa od svega onoga što inače u veliku privlaču snagu te filozofije: takozvano izlaganje središnjih egzistencijalnih fenomena, kao što su tjeskoba, briga, savjest, krivnja i smrt. Dapače, namjerno smo birali ponešto suha i teška raspravljanja o razlikovanju bitka i *bi a*, odnosno o njihovu nerazlikovanju u naivnosti prirodnog svjetonazora. Ali to je razlikovanje središte metafizike Martina Heideggera, koji nije zacrtao neku filozofiju egzistencije, nego radije metafiziku onog *alétheia*, neskrivenosti bitka i *bi a*.

Pokušat ćemo do i do izlaganja ontičke i ontologijske istine, da bismo odatle mogli dalje rasvijetliti ravnodušnost tubitka prema fundamentalnoj razlici, što je on sam ovako ili onako egzistiraju i vrši.

Naše mišljenje kruži oko problema po etka filozofije. S obzirom na Husserla, Heideggera i Hegela pokušavamo prepoznati po etak filozofije u za u enom shva anju predfilozofijskog temeljnog ponašanja ovjeka prema svijetu i stvarima: u onome što se svagda shva a kao naivnost pokazuje se otklon filozofiranja od svijeta »zdravoga ljudskog razuma« i pokret duha. Mi svagda gledamo samo na *po etnu fazu* kretanja, na odskok.

Želio bih u kratkome sažetku na na in teza ponoviti što smo razvili o ishodištu Heideggerove filozofije. 1) »Naivnost« se predfilozofijskog svjetonazora vidi u temeljnom ponašanju ovjeka: u ravnodušnosti spram razlike bi a i bitka, odnosno u »ontologijskoj indiferenciji«. 2) Ta je ontologijska indiferencija jedan na in kako se doga a naš tubitak, koji sami jesmo: mi egzistiramo u nerazlikovanosti, u lijenosti našega razumijevanja bitka. 3) Tradicionalno odre enje ovjeka kao »uma« zna i upravo razumijevanje bitka, ovjek je bi e koje ne samo da jest, nego uvijek i razumije bitak. 4) Razumijevanje bitka je prije svega i naj eš e neizri ito, ali može biti u injeno i izri itim. Filozofiranje je injenje izri itim razumijevanja bitka. Razumijevanje bitka koje je filozofiraju i u injeno izri itim zove se u strogom smislu »ontologijsko«, a pred-filozofijsko i neizri ito zove se »predontologijsko«. 5) Ontologijska indiferencija nije dakle jednaka predontologijskom razumijevanju bitka, nije još razumijevanje bitka koje dovodi do

pojмова; predontologijsko razumijevanje *može* u sebi imati jasno u i izvornu snagu; indiferencija je onaj modus predontologijskog razumijevanja bitka u kojemu ono takore i *propada* i zatamnjuje se u nemo i razlikovanja. 6) Razumijevanje bitka uop e je razumijevanje bi a u pogledu njegova bitka, koje se u ljudskome tubitku uvijek doga a apriorno, prethodno. 7) Bitak bi a koji se uvijek unaprijed razumijeva u razumijevanju bitka raš lanjujemo u: a) ustroj bitka bi a, b) smisao bitka. 8) Ustroj bitka zna i: a) bitni što-bitak, b) na in da-bitka (*na in od existentia*), c) kategorijalnu strukturu. 9) »Smisao« bitka zna i horizont iz kojega se uop e može razumijeti takvo nešto kao *bitak*. (»Sein und Zeit«) 10) Bitni što-bitak (*essentia, eidos*), apriori podru ja bi a, regionalni apriori. 11) Na in i ni što-bitka su: predru nost, kao na in bitka prirodne stvari; priru nost, kao na in bitka upotrebni stvari, oru a; život, kao na in bitka biljke, životinje, *animalia*; egzistencija, kao na in bitka ovjeka, ili, kako Heidegger terminologijski kaže, tu-bitka. 12) Kategorijalna se struktura odnosi na prethodno razumijevanje bi a u pogledu stvarnosti stvari (supstancija, akcidenca itd., gra a stvari). 13) Indiferencija razumijevanja bitka, koja je karakteristika naivnosti, onako kako je ova na elno vi ena u Heideggera, može se istaknuti samo tako da bude vi ena iz nastaju ega znanja o razlici bi a i bitka. Tek se pri razumijevanju ontologijske razlike osje a indiferencija kao takva, kao problem i zagonetka. 14) U emu se sastoji »indiferencija«? a) U obuzetosti pogledom na bi e, kad se tubitak premješta isklju ivo u odnos prema bi u i zaboravlja bitak; b) u prevlasti niveliranja svih razlika bitka u predru nost, u kojoj nema razlika. Sve što jest uzima se kao predru no i orijentirano na samo približni, ak na nerazra eni bitak prirodne stvari, ili tako er na neutralni bitak jezi no-logi koga bitka, bitka u smislu kopule. 15) Ontologijska

indiferencija je temeljna tendencija u ovjekovu tubitku, koja svoju moć i svoje gospodstvo osigurava rezoniranjem, koje treba potiskivati filozofijsko pitanje o bitku. Glavni su argumenti tog rezoniranja: a) bitak je najopćenitiji, tj. najprazniji pojam; b) bitak se ne može definirati; c) bitak je najsamorazumljiviji pojam.

Potpuno sam svjestan toga da iznijeti Heideggerovo ishodište u takvoj zgusnutosti na bitnu temeljnu karakteristiku znači preveliki zahtjev. Ali na taj se način upoznajete sa središnjim aspektom njegove filozofije. Husserl se uopće ne može razumjeti bez ponovljene izvedbe jedne konkretne analize intencionalnosti, budući da u tome jest princip njegova mišljenja. U Heideggera je konstruktivna snaga mišljenja ono bitno, a za analizu, kako se ona kod njega pojavljuje, mi se čini da ima u najmanju ruku prvenstveno funkciju pojašnjenja, navođenja primjera. Pri tom se kontrastiranju međutim ne radi o prednosti ili nedostatku analitičkog ili konstruktivnoga postupka, a niti o psihološkom ustanovljavanju tipa mišljenja ovih dvaju mislilaca, nego o karakteriziranju i ukazivanju na njihovu metodu. Heideggerova metoda jest konstrukcija, u smislu navedenoga. Svako razumijevanje ima karakter navedenoga. U početku je Heidegger svoju filozofiju nazivao hermeneutičkom, hermeneutičkom faktičnosti. Hermeneutika = interpretacija = razumijevanje. Heideggerova je metoda konstruktivno-navedenog mišljenja jer za njega filozofiranje ima karakter navedenoga. A što se to u filozofiji nabacuje? I kako se taj nabacaj suprotstavlja prirodnome svjetonazoru, shvaćenom kao ravnodušnost, indiferencija? Filozofiranje je izričito razumijevanje bitka koje biva dovedeno do pojma. U njemu je dakle bitak bičasti izričito *a-priori* = unaprijed navedeni. U indiferenciji običnoga životnog ponašanja taj prethodni izričito nabacaj ustroja bitka bičasti zastaje, ljudski tubitak zapada u nepokretnost i tromost svojega

najunutarnijeg života, koje i te kako dobro idu zajedno s pokretljivošću i radišnošću u poslovnog oplođenja s bičem; nabacaj se zaustavlja. No zaustavljenost je načina na koji on jest, upravo modus njegove ravnodušnosti.

Kako se takve teze uopće mogu preispitati u vlastitoj ponovljivoj izvedbi mišljenja? Postoji li ovdje instancija analize, ili je razumijevanje nekog primjera i njegova dokazivog i navedenog ograničenim horizontom navedenoga? Možda za ispitivanje konstruktivnoga mišljenja nema drugog puta do da se sam prođe u njegov svojstveni način gledanja. To zahtijeva veliki napor i snagu za kretanje u onome općenitome.

Mi smo zajedno u prostoru, u kome se nalaze raznolike stvari, na primjer klupe, ploče, prozori itd. Mi jesmo pri mnoštvu stvari. One nisu samo jedna pokraj druge, nego i *imaju nešto* jedna s drugom: klupe, ploče, katedra dijelovi su namještaja predavaonice, bez daljnje ih razumijemo u njihovoj povezanosti, u povezanosti kao upotrebnih stvari za održavanje nastave. Mi smo *tako* pri spomenutim stvarima da ih razumijemo *iz cjeline situacije* u kojoj ih susrećemo i u kojoj nam se pokazuju u onome što jesu, što po sebi jesu: upravo *upotrebne stvari*. Pri tim se stvarima zadržavamo *tako* da su nam o igledne u svome *bitku*. Zadržavanje pri stvarima nije tek sporedno događanje, kao što se dvije klupe nalaze jedna pokraj druge, nego je to zadržavanje-pri način našega tubitka u kojem su nam stvari *o evidentne*, otkrivene kao one same. Naš pri-bitak je *otkrivaju i*. O itost onoga bičasti koje nema specifičnu bitku ovjeka Heidegger naziva *otkrivenošću*. Otkrivenost postoji samo u otkrivanju i bitku ljudskoga tubitka. Njegovu o itost *za sebe* naziva Heidegger »otključenost«. To se ne smije krivo razumjeti u smislu neke danosti zaključivanjem; otključenost je rastvorenost. Otkrivenost bičasti koje *nije* načina na in tubitka

pripada, kao ono otkrivaju e tubitka, u njegovu otklju enost. Istina o stvarima je moment istine *tubitka*. Istina ovdje dakle nije prvenstveno svojstvo re enice, iskaza, suda, nego je, kao otkrivaju i bitak i kao otklju eni bitak, *na in bitka ljudskoga tubitka*. Ovaj pojam istine Heidegger, jer pripada ljudskoj egzistenciji, naziva egzistencijalnim pojmom istine. Biti ljudskoga tubitka pripada »istinovanje«, ono *aletheuein*, ono *biti-u-istini*. Otkriveno i otklju eno je svagda bi e, dakle ono onti ko. *Onti ka je istina* me utim mogu a samo na temelju prethodnog, tj. apriornog naba aja ustroja bitka bi a, dakle na temelju *ontologijske istine*. Ili druk ije re eno: istina, ili, kao što Heidegger prevodi gr ku prarije *a-letheia*, neskrivenost bi a, pokazivanje bi a, temelji se u prethodnom nabacaju *neskrivenosti bitka* bi a. Ta ontologijska istina ne po i va na podudaranju, kako se tradicionalno shva a bit istine, nego je, kao nabacaj, nabacaj *dimenzije mogu egpodudaranja*: upravo za onti ku istinu. Podudaranje pripada onti koj, a ne ontologijskoj istini. *Bitak* ne stoji nasuprot razumijevanju bitka kao predmet spoznaje o njemu. Bitak bi a *tvori se u nabacaju*. *Taj nabacaj, ukoliko u njemu svako bi e biva ve unaprijed nadvišeno, naziva Heidegger transcendencijom tubitka*. Transcendencija je bit razumijevanja bitka. U njemu se tubitak uzdigao iznad svakog *bi a*, unaprijed ga nadvisio, te pušta da se to bi e sad iz horizonta *bitka* susre e kao takvo koje jest. Filozofiranje kao modus izri itosti transcendencije razumijevanja bitka odre uje Heidegger kao *transcendiranje*.

Mi smo do sada upotrebili niz pojmova koje nije lako shva aju i prosljediti. No to bi nizanje Heideggerovih pojmova trebalo imati samo taj smisao da se jednom u potpunosti iskonstruira principijelno ishodište, kako bi se time dao putokaz studiju te filozofije iz originalnoga djela.

Velika ve ina Heideggerovih italaca zadržava se u izlaganju konkretnih egzistencijalnih fenomena kao što su tjeskoba, briga, savjest, krivnja, smrt i povijesnost te njihovu interpretaciju krivo razumije kao neku »filozofiju egzistencije«, kao neku vrstu antropologije, previ aju i na elnu povezanost s pitanjem o *bitku*. Njegova filozofija nastaje kao pitanje o bitku *u suprotnosti spram indiferencije*, spram ravnodušnosti razumijevanja bitka u predfilozofijskom ovjekovu nastrojenju. Indiferenciju sad možemo karakterizirati kao uporno ostajanje pri *ontij koj* istini i sljepilo spram *ontologijske* istine, kao propuštanje, kao zaustavljanje »transcendencije« ljudskoga tubitka. Na elno se dakle u Heideggera samorazumljiva naivnost života *vidi polaze i od istine*. Njegova karakteristika nefilozofije je *istinoteorijska*. Otklon, skok u filozofiju zbiva se kao ponovno dospije e u pokret zaustavljene transcendencije, kao *izri ito* prekora enje »bi a u cjelini« naba ajem ustroja bitka svega bi a, koji se filozofiraju i izvršuje u pitaju em za u enju nad *bitkom* i odre enju koje sad odatle zapo inje.

Ako je *istina* u svojem upitnom podvostru enju onti - koga i ontologijskoga fiksna to ka polaze i od koje se gleda naivnost i po etak filozofije, nije li to tada *spoznajnoteorijsko* ishodište? Ta ipak smo oduvijek naviknuti problem istine poimati kao »spoznajnoteorijski«. No što je istina, to ne odre uje teorija spoznaje, nego obratno: uvid u bit istine ini tek smislenim poduhvat teorije o spoznaji. Bit istine tema je *metafizike*.

Naivnost ontologijske indiferencije poima se dakle kao na in kako ovjek jest u istini, tj. karakterizirano polaze i od egzistencijalnog pojma istine, kao onog *aletheuein*, *koje o ituje samo bi e, a ne bitak*. U filozofiji se tada dog a *prijelaz*, prijelaz od onti ke k ontologijskoj istini.**

Ukoliko za Heideggera filozofija izvire u prijelazu od onti ke k ontologijskoj istini, filozofija se bitno određuje kao *onto-logija*, kao oslovljavanje bi a kao bi a, tj. u smjeru njegova bitka. No kako je moglo do i do op enito raširenog pogrešnog razumijevanja da u Heideggera predleži neka egzistencijalna filozofija, kada je *ontologijska* temeljna namjera tako središnja? Vanjski je razlog prije svega u tome da je glavno djelo »Bitak i vrijeme« bilo publicirano samo u svojoj prvoj polovini, koja uglavnom daje interpretaciju ljudskoga tubitka. Ali na elni smjer u kojem stoji ova interpretacija bio je jasno izgovoren sa svim potrebnim naglaskom. Filozofija prema Heideggeru započinje s *fundamentalnom ontologijom*, kao ontologijskom interpretacijom *onogbi a* ijem bitku pripada nešto takvo kao razumijevanje bitka; koje je dakle *mjesto razumijevanja bitka*, fundament ontologijske istine. Jedino i samo s tom fundamentalno-ontologijskom nakanom postaje ljudska egzistencija temom »egzistencijalne analitike« ili tako er *metafizike tubitka*. Takva metafizika ljudskoga tubitka nije fundamentalna ontologija stoga što bi na koncu baš ovjek bio pravim bi em, nego stoga što je on *bi e u kojemu egzistira istina, u svojoj diferenciji kao onti ka i ontologijska*. Samo kao egzistiraju e razumijevanje bitka dopijeva *ovjek* središnje u temu, tj. u potezu pitanja o utemeljenju metafizike uop e. »Metafizika tubitka, vo ena pitanjem utemeljenja, treba njegov ustroj bitka otkriti na *tajna* in da taj ustroj postane vidljiv kao unutarnje omogu enje razumijevanja bitka.«¹⁴

Ovaj temeljni smisao Heideggerova izlaganja ljudske »egzistencije« nije nikada dovoljno pojašnjavati. To u samom po etku odlučuje o tome prolazi li se mimo bitnoga pitanja te filozofije ili ga se zahva a. *Ontologija* nije u Heideggera nipošto ve gotova disciplina filozofije, nego stoji *u pitanju* s obzirom na svoju unutarnju mogućnost.

Ona je *izri ita ontologijska istina*, izri ito transcendentiranje, »*nabacivanje*« o itosti *bitka*, u ijoj se jasno i tek može pokazati bi e, što i kako ono je.

Istinu prevodi Heidegger u pogledu na gr ku prarije *a-letheia* kao *ne-skrivenost*. Ono pozitivno, da je istina ipak o evidna, Grci su *izrazili* jednim negativnim, to nije privativnim pojmom. *Alpha privativum* ukazuje na *skrivenost* bi a i bitka. Skrivenost bi a daje se u neku ruku lakše razumjeti. Svako je spoznavanje uvijek borba s bi em, da ono izru i svoje zatvoreno bogatstvo određuje. Ali je li se predmnijevalo samo to? Nepronicičnost bi a i sli no? Je li skrivenost samo u odnosu na spoznavaju i *subjekt*, ili pripada *samom* bi u? A jednako tako i neskrivenost? Je li ona samo spoznatost, danost nekog bi a koje se pokazuje? Ili to pak pripada *samome* bi u, to da se pokazuje ili zatvara? Neskrivenost je, tako interpretira Heidegger, *temeljna zna ajka na samome bi u*. Jednako tako pripada *bitku* svakog *bi a* to da je on *o sebi samom* neskriven, tj. o evidan. *Bitak je ono po svojoj naravi najo iglednije*. Bi e i bitak su o sebi samima kako neskriveni tako i skriveni. U tome »kako... tako-i« leži sam *problem istine*. Time dolazimo do pitanja *kako se egzistencijalna* interpretacija istine, kao *na ina bitka ovjeka*, upravo kao onog *aletheuein* u dvostrukosti onti kog i ontologijskog injenja *o itim, odnosi* prema *onom* određuju istine kao *aletheia*, kao neskrivenosti, koja treba pridolaziti *bi u o njemu samome?*

To pitanje ponovno postavljamo s obzirom *na zapo injanje filozofije* u Heideggera. Naivnost koja se mora prevladati pri zapo injanju okarakterizirana je kao ravnodušnost spram *razlike bitka i bi a*. Ta je razlika bila interpretirana polaze i od diferencije onti ke i ontologijske *istine*. U naivnom ovjekovu nastrojenju posred bi a on više ne egzistira u »nabacaju«, ne više u izri itom

nabacaju ustroja bitka; on više *zapravo* ne »transcendira«. *On ostaje obuzet bi em i zaboravio je bitak*; njegovo opho enje sa stvarima *izgleda* sada tako kao da postoji upravo samo bi e. *Razlika* bitka i bi a ostaje kao takva skrivena, ona je *poravnana* u ravnodušnosti ljudskoga tubitka, u metafizi koj tromosti njegove egzistencije. Tako se dakle naivnost i po etak filozofije, upravo injenje vidljivim te indiferencije kao takve, u Heidegera pokazuje u odnosu prema biti *istine*. Naivnost je *zakržljali na in istine*, upravo pri vršenosti u *onti* koj istini i više ne vi enje *ontologijske* istine.

Heideggerova je filozofija *metafizika* od *aletheia*, i to ve u svojem temeljnom ishodištu. Onu samo još upravo nazna enu napetost u biti razumljene istine, naime napetost izme u egzistencijalnog pojma istine, koji zna i jedan na in bitka, ono *aletheiein*, i istine kao — bi u o njemu samom pridolaze e — neskrivenosti, uzimamo kao ulazišni problem s kojim sami ho emo u i u filozofiju. Kao što smo u Husserla upoznali po etak filozofije u intencionalnoj interpretaciji generalne teze prirodnog nastrojenja te tamo jedan fenomen koji se pojavljuje u tijeku izlaganja, naime svijet kao horizont, sebi izvukli kao pitanje koje tek trebamo razraditi, tako ho emo iz našeg promišljanja Heideggerova ishodišta uzeti pitanje o *istinitosti kao odre-enju bi a samog*. U Husserla smo dakle naišli na *problem svijeta*, u Heideggera na *problem istine*. Prije nego što prije emo na to da sami pokušamo razvijanje i razradu tih pitanja, u tre em hod u naših pripremnih promišljanja o prisutnosti emo si ishodište filozofije u *Hegela*, ukoliko se ono pojavljuje u za u enosti nad samorazumljivim i nad prirodnoš u prirodnoš u svjetonazora.

Jo š uvijek stojimo pred ulazom u filozofiju. To nije, najprije tražimo vrata i vratnice, da bismo nekako ušli unutra. Sami još nismo napravili nikakav po etak s filozofiranjem, nego smo potražili savjet kod mislilaca koji su na glasu kao filozofi, dapa e kao vode i filozofi naše epohe. Nismo li se time me utim podredili nekom autoritetu? Ili bar u najmanju ruku nekom primjeni? Jer smo si priznali da ponajprije *ne* znamo što je filozofija, da ne poznamo ni njezin predmet ni metodu, jer smo tako bili u velikoj neprilici, htjeli smo pogledati kako se zapo inje filozofija u Husserla i Heideggera. Jesmo li time na neki na in izašli iz neprilike? Ili smo na koncu još više dospjeli u nju?

No možda je *i to* neki put u filozofiju, zaista zapasti u nepriliku, upasti u bezdanu zbunjenost, u kojoj se više uop e ništa ne razumije. Duboko u enje je tajanstvena sila koja preokre e prirodni svijet neupitne samorazumljivosti i izokre e ga u upitnost, koja iz bljutave svakidašnjice i izlizanosti ponovno stje e ar zagonetnoga. Je li me utim to u enje u našoj mo i, ili nas pak obuzima, tu i tamo? Imamo li nad njim toliku mo da ga možemo prizvati, kako bi naišli ulaz u filozofiju? Je li to dakle pitanje milosti, veliko i duboko u enje iskusiti i iz njega primiti filozofijsko pitanje? Ili smo mi *uvijek*, naime u temelju naše egzistencije, u u enju? Doduše tako da ga naj eš e zastiremo našim interesima, sklonostima i bavljjenjima? Kad bi tome bilo tako, tada bi i *filozofija* svagda ve bila u nama, iako

naj eš e ne budna, dakle u nama skrivena i zastrta, od nas samih otklonjena putem naših aktivnosti, naših briga, nevolja, strasti i prijateljstava?

Ma kako stajalo s time, ma koje vrste bio put u filozofiju, zapo inje on, kako smo vidjeli u pogledu na Husserla i Heideggera, u promišljaju em osvrtnu na »naivnost«. To me utim ne smije biti samo prvi korak mišljenja, to da biva ispostavljen neki filozofijski pojam o predfilozofijskoj »naivnosti« naivnoga prirodnoga svijetskog življenja, da bi zatim bio ostavljen i iš eznuo iz filozofijskog interesa. *Naivnost je stalni problem filozofije.* Ona još nije pojmljena time što se karakterizira kao *onaj* na in ljudskog tubitka u kojem on ne filozofira. Filozofija štoviše mora ono što se inisi samo injenicom dokazati u njegovoj unutarnjoj nužnosti. Filozofija mora u initi pojmljivim kako uop e dolazi do ovjekova nefilozofiraju eg temeljnog držanja. Uvod u filozofiju koji se samo otklanja od nedostatnog pojma naivnosti brzo i lako dolazi do neke teme za svoje tobožnje filozofijsko pitanje. Ali tada mu mora nužno promaknuti to da ostaje u velikoj mjeri još obuzet neprovidnim pretpostavkama i predrasudama, bezupitnim samorazumljivostima prirodnoga svjetonazora. Radikalnost s kojom se prirodno držanje spram svijeta kao takvo dovodi u pitanje unaprijed odluje o dubini mogućeg filozofijskog propitivanja. Uvod u filozofiju mora ozbiljno shva ati upravo *otpor* koji se u naivnosti života izražava protiv filozofije. Je li dakle ta naivnost samo *manji stupanj* uvida, skoro nešto poput gluposti, mjereno spram mudrosti filozofije? Dakle nešto kao fatalna neda a u koju je doveden ljudski rod: neka nedostatnost obi ne sposobnosti spoznavanja? Po iva li samo na nezgodnoj ograni enosti duhovne snage mnoštva to da filozofija općenito ne pobje uje i ne ure uje cijeli ljudski život prema

na elima uma? U jednoj takvoj perspektivi nije pojmljen ni problem naivnosti ni bit filozofije.

Mislioci kod kojih smo pokušali sagledati problem prirodnog svjetonazora kao polaznu to ku filozofiranja shvaaju da se ovdje radi o *fundamentalnoj tendenciji života*, a ne samo o nekom privativnom modusu uvida: dakle o nekoj središnjoj životnoj mo i, a ne tek o nemo i za znanje. Za Husserla objektivizam prirodnoga nastrojenja, koji smo interpretirali kao obuzetost bi em i zaokupljenost u svijetu, nije otklonjen ve slamanjem te objektivisti ke fiksiranosti na stvari, nije uklonjen radikalnom refleksijom koja obr e pogled spoznavanja i vra a ga u svagda zaboravljenu dubinu života smislotvornog subjektivnog injenja, nego tek tada kad se u tom radikalnom okretu k subjektu rasvijetle subjektivni motivi koji vode prema objektivizmu prirodnoga nastrojenja te ga dakle na koncu i omogu uju. Tek u filozofijskom rasvijetljanju subjektivnih izvora objektivizma dopijeva za Husserla problem prirodnoga nastrojenja do zbiljske obrade. Isto tako i za Heideggera izvršenjem »ontologijske diferencije«, dakle razlikovanja bi a i bitka, tim inom ranja filozofije indiferencija nije prevladana i ukinuta, nego predstavlja problem na taj na in da se mora filozofijski pokazati kako i zašto naj eš e može do i do poravnanja razumijevanja bitka, kako i zašto tubitak zapada u ravnodušnost.

Naivnost je, kao fenomen života, daleko od toga da bude tek nešto negativno, kako bi se to suviše lako moglo pri injati bahatosti filozofije. Nije li »veliko zdravlje« ona neslomljena, u sebi po ivaju a sigurnost, ista savjest života, njegova izvjesnost da zbiljski jest? Nietzsche, koji je pokušao filozofirati iz »optike života«, morao je upravo instinktivnu sigurnost života, njegovu bezupitnost u cjelini, njegovu naivnost vidjeti pozitivno, a u filozofiji kao

rastvaranju naivne sigurnosti života prepoznati propast i »negativno kretanje«, simptom dekadencije. A to nije tek neki osobenja ki aspekt Nietzschea, koji i opet sve stvari postavlja na glavu. Filozofija je, kao napad na vrstu sigurnost naivnog svjetonazora, možda opasna stvar i obavijena dubokom dvozna noš u; ona je, kao i sve stvarala ko, u susjedstvu razaranja. I novim utemeljenjem ljudske egzistencije biva ona samo lomljenjem uvaženih i dozrelih formi. I ako vrsto a i postojanost ljudskoga života imaju bezuvjetnu vrijednost, tada su zaista s pravom atenski suci osudili Sokrata, koji je mitski poredak života uzdrmao onim ispitivanjem u kojemu se zatim zbililo jedno novo duhovno utemeljenje. ovjek je dvozna no bi e koje pripada *i prirodi i slobodi*, a ipak ni jednom okružju potpuno, koje nikada ne može biti potpuno sklonjeno u Demetrin tihi mir, poput cvijeta ili životinje, a tako er nikada ne egzistira potpuno kao sloboda i ne utemeljuje se znaju i. Tendenciji prema filozofiji, djelatnoj u naslu i vanju, suprotstavljena je jednako mo na protu tendencija života: nemiru duha duboko je suprotstavljena potreba za mirom, sigurnoš u i vrsto om. Filozofijskom pitanju suprotstavljena je mo samorazumljivoga! Svaki po etak filozofije, kao pokušaj da se bezupitnost svemo ne samorazumljivosti toga da bi e je, da nebo, zemlja i more, mijena zvijezda i godišnjih doba, ljudski rod i njegovo djelovanje zajedno jesu, u *jednom* svijetu, preina i u upitnost, mogu je svagda samo otporom spram naivnosti. Ta protimba obaju fundamentalnih tendencija života: nemirne slutnje duha, koja ljudima ne podaruje boravak u sigurnom i pouzdanom, i sklanjaju e mo i zaborava, pod ijom se zaštitom naseljavamo posred bi a — ta bi protimba morala i sama biti filozofijski pojmljena kako bi se mogla spoznati cijela dvozna nost filozofije.

Hölderlin pušta svoga Empedokla kazati:

»Boje se
 djeca zemlje naj eš e novog i stranog,
 teže samo da ostanu kod sebe doma,
 život biljke i vesela životinja.
 Ograni eni u vlasništvu brinu,
 kako da opstanu i smisao im ne seže dalje
 u životu. Ipak najzad moraju
 plašljivi van, i umiru i vra a se
 u element svatko, da se tu
 za novu mladost, kao u kupki
 osvježi. Ljudima je velika želja
 dana da se sami pomlade.
 I iz pro iš avaju e smrti koju
 su si sami u pravo vrijeme odabrali,
 uskrsavaju narodi kao Ahil iz Stiksa.«¹⁵

Ne zna i li to da ovjek ne može ostati u sebi miran, kao životinja i biljka, nego mora iznad sebe, a to izlaženje iznad sebe da je kao propast, kao smrt, iz koje uskršava novi, pomla eni život? Je li filozofija u svome odnosu spram sigurnosti i vrsto e prirodnog svjetonazora tako er u dvozna nosti smrti i uskršnu a? Ono što pjesni ki kaže Hölderlin, to kaže i Hegel: »Ono što je ograni eno na prirodni život ne može samo po sebi iza i iznad svojega neposrednog postojanja; ali biva ne im drugim iz toga istjerano, a to je istrgavanje njegova smrt. Svijest je me utim sama za sebe svoj *pojma*, time neposredno i nadilaženje ograni enoga i, budu i da joj to ograni eno pripada, nadilaženje sebe same [...].«¹⁶ Nagon nad sebe prema vani leži u ovjeku uvijek u sukobu sa htijenjem boravljenja unutar bi a, sa htijenjem ostajanja pri stvarima i prijanjanja uz ono postojano, kratko re eno s *ukorijenjenoš u* ljudske egzistencije. Naivnost je ta ukorijenjenost, gdje je sve odlučeno, što je bi evno i nebi evno, što je istinito i što je

lažno, što je pravo i što je loše, što je uzvišeno i neznatno, što je dobro i što je zlo. No ta se ukorijenjenost u filozofiji počinje kolebati kad ona počinje pitati odakle taj samorazumljivi, ukorijenjeni svijet uzima svoje pravo. I mnogi bi možda u pitanjima filozofije htjeli vidjeti samo inostranstvo i sumnje, koji je i sam upitan, inostranost i kritike, skepticizma, ili čak i nihilisti kog razaranja, a u beztemeljenosti filozofije još ne bi mogli prepoznati utemeljenje istinitijeg temelja tubitka. Filozofija je uvijek moguća a tek tamo gdje se potresa vrsta zemlja na kojoj ponajprije gradimo kuću u ljudske kulture, gdje nosivi temelj dosadašnjeg tubitka biva upitnim i gdje sve forme prožima strahotnost krhkosti.

Što je naivnost sama po sebi? S tim pitanjem započinje filozofija. U *Husserla* nam se naivnost bila pojavila u liku posvemašnjeg, u svojoj strukturi uvijek previše eno na ina odvijanja intencionalne svijesti o *svijetu*. U *Heideggera* u dubokoj ravnodušnosti ljudskoga tubitka spram ve unaprijed razumljenog *bitka* sveg bića, dakle i u jednoj najčešće i previše enoj strukturi *istine*. Kako pak *Hegel* razumije naivnost? U kojoj je svezi ona višena i određena? Je li na to pitanje mogući kratak i jezgrovit odgovor? Možda je ve teška stvar odlučiti ima li u cjelini Hegelove filozofije uopće prostora za pojam naivnosti? Jer u *Husserla* i *Heideggera* je ponajprije *ovjek* subjekt filozofije, a također i nefilozofije naivnosti. U *Hegela* je, tako se kaže, istinski subjekt filozofije *apsolutni duh*, koji u ljudskom filozofiranju dolazi do sebe samog i u apsolutnom znanju zadovoljava svoju samosvijest. O »Logici«, u kojoj se tada apsolutno razvija apsolutno znanje, *Hegel* kaže: «Ova je oblast istina, kakva je bez zastiranja sama po sebi i za sebe. Zbog toga se može izreći i da je ovaj sadržaj prikaz Boga kako on jest u svojoj vječnoj biti prije stvaranja prirode i konačnoga duha.»¹⁷ *ovjek* tako nema zadnju istinu, on u filozofiji nestaje u apsolutnom duhu; on nije ništa drugo do lik,

jedan konačni javni lik apsolutnoga duha, koji samo za to ne zna, koji je doduše apsolutan po sebi, ali ne i za sebe. Je li naivnost tada na koncu na inostranost i kako konačni likovi apsolutnoga duha, a da se sami kao takvi ne spoznaju, uzimaju sebe kao zbiljske u svojoj konačnoj samostalnosti? I je li filozofija tada rastvaranje takvih ograničenosti i u sebi ništavnih samostalnosti, koje propadaju u apsolutnome duhu, to nije bivaju u njega ponovno uzete? Je li naivnost jednaka ograničenosti jednoga lika duha koji ne zna da je ograničen? Ali ne vrijedi li to za sve stupnjeve dugog puta likova duha, sve do zadnjega, u kome je on tada konačan kod sebe i našao je put ka sebi? Nemamo li tada nužno također jedan slijed stupnjeva naivnosti, koje filozofija nadilazi tek kada ulazi u apsolutno znanje? I ne bi li se moralo ponoviti tijekom Hegelove misli i ogroman posao pojma, kad bi se naivnost željela riskirati u tome smislu? Za to ovdje ni na koji način nismo pripremljeni. Mi želimo pogledati samo prvi korak njegova dugoga puta, po etak njegova započinjanja, i paziti na to kako je ovdje okarakterizirano *ovjekovo* ponašanje koje prethodi filozofijskom promišljanju. *Hegel* naivnost prirodnog svjetonazora određuje kao *neposrednost*. U koji se vidokrug naivnost time pomiče? Odakle biva gledana? Što je neposrednost? Ovo »ne« ve s otklonom ukazuje na posrednost. Možemo li ovdje ono neposredno razumjeti u smislu iskonske blizine prema nečemu, otprilike kao kad kažemo da netko ima neposredan odnos spram umjetnosti, spram nekog *ovjeka*, spram Boga? Neko nam umjetničko djelo primjere govori i djeluje na nas bez posredovanja duha vremena iz kojega potječe, bez posredovanja u eno uvoda u njegov misaoni sadržaj; ono se samoizvorno otkriva snagom svoje izražajne ljepote. Ili imamo jednostavan, istinski odnos s nekim drugim *ovjekom*, bez posredovanja bilo kojih konvencionalnih oblika. Imamo odnos spram samog

Boga iz najvlastitijeg unutarnjeg iskustva, bez posredovanja crkve i naučavanja o vjeri što nam ih je ona predala, i tako dalje. Neposredno — to ovdje onda zna i isto što i bez posredovanja. Posredovanje je ono odakle se u Hegela vidi neposrednost. Izvorna blizina spram bi a? U predgovoru za »Fenomenologiju duha« stoji značajna rečenica: »*Bitak je apsolutno posredovan*«. ¹⁸ Što zna i Hegelov pojam posredovanja? Možemo li to nagovijestiti, a da ne razvijemo osnove njegovog sustava? Pripada li posredovanje biti nekog bi a koje može i mora posredovati stoga što je ono posrednik? Mjesto posrednika *ne* pripada uvijek zato jer bi on navodno bio sredina svijeta, pupak svemira, nego zato što stoji u sredini izme u najpravijeg bi a, najbitnijeg bi a i onog ništa, jer ima udjela u oba i otvoren je za ništa, za privid, ništetnost, za negativno, a *tako er i* za ono najveće ma bi e (= za Boga).

Budu i da uvijek nije jednostavno i izravno siguran u bitak, već traži, može dano bi e spoznati kao ništavno i nepravdo, a također i kao obmanu i varku, uvijek je tjeran slutnjom o onom najvećem ma bi u te sve što jest, ili što se izdaje kao da jest, mjeri spram unaprijed mu sjajne ideje tog *summum ens*, — budu i da uvijek bi e susreće u luku napetosti izme u ništa i Boga te u razgovoru duše sa samom sobom, u onome »*dialegethai*«, budu i da sve što susreće ispituje i poima polaze i od onog ništavnog i od onog najbitnijeg, zato je dijalektika pojma bitka za uvijek bitno posredovanje.

Ali nije li protiv sveg duha i sveg slova Hegelove filozofije htjeti rasvijetliti bit posredovanja polaze i od središnjeg mjesta *ovjeka*? Nije li upravo život *apsolutnog duha* izlaženje iz sebe, postajanje drukčijim od sebe i ponovno vraćanje k sebi iz te suprotnosti — i u tom smislu posredovanje? Nije li uvijek samo neki sebi samome neprozirni lik apsolutnoga duha? Izvjesno. No ipak je sve to

re eno polaze i od Hegelove filozofije i u toj općenitosti ima neku formalnu prazninu, kojom se može odličitno argumentirati. Pitanje je samo da li se pritom još nešto i poima. Možda za ovaj omiljeni način ophoćenja s Hegelom *en bloc i* kao s jednim u sebe zatvorenim doktrinarnim sklopom koji pojava na zadnjim odlukama vrijedi isto ono što Hegel kaže o genijalnoj prirodnoj filozofiji romantike: »Lukavština se takve jedne mudrosti naučava i tako brzo kao što je i lako izvoditi je; njezino ponavljanje, kad je poznata, postaje tako nepodnošljivo kao ponavljanje shvaćanja mačioni arskog trika [...]«. ¹⁹ To se prije svega obistinjuje u uobičajenim prijamima o trostrukom koraku dijalektike tezom, antitezom i sintezom itd. Zacijelo je njegova filozofija preuzimanje konačnog filozofiranja eg subjekta u beskonačni život apsolutnog duha; ali teško je i nejasno pitanje kako se odvija to ukidanje konačnosti. Odnos filozofiranja eg uvijek prema umu, koji je kroz njegovo gonjenje prema samosvijesti i do nje dopijeva, u Hegela je na elno shvaćen kao *henosis*, kao *sjedinenje*, a ne, kako je to pretežno u antičkoj metafizici, kao *homiosis*, kao *postajanje sličinom* Bogu. Ne bi li moglo biti da su kod tog ishodišta bile djelatne određene Hegelove temeljne pretpostavke o prirodi samosvijesti? No to je otvoreno pitanje, koje ovdje ne možemo i ne želimo raspravljati.

Prvo određivanje naivnosti odvija se u Hegela iz motrišta posredovanja, kao naznačavanje toga da je ta naivnost ono neposredno. Mi to naznačavanje prihvaćamo u dvije forme: 1) tako kako se pojavljuje u »Fenomenologiji duha« i 2) tako kako se pojavljuje u »Logici«. »Fenomenologija duha« je Hegelov *uvod u filozofiju*. Fenomenologija ovdje ima sasvim drukčiji smisao nego u Husserlovoj kasnijoj jezici noj upotrebi. Ona znači kazivanje i oslovljavanje duha koji se pomalja, koji u tom pomaljanju pokazuje što on zbilja jest. Duh koji tako izlazi istupa iz skrivenosti svoje

biti i izlazi na vidjelo. Je li time postavljena jedna psihološka tema, neko istraživanje o duhu, o spoznajnoj sposobnosti ili ne emu sli nom? Nikada i nikako. Psihologij- skim shva anjem smisao je djela iz temelja promašen. S time nema ono nikakve veze. Ali niti s nekom duhovno- povijesnom pripoviješ u. »Fenomenologija duha« je uvod u filozofiju, koja je pojmljena kao metafizika, ukoliko se u njoj u izvjesnosti bitka propituje bitak, po evši od osjetilne izvjesnosti pa do apsolutnoga znanja. Djelo se nakon »predgovora« i »uvoda« raš lanjuje u tri glavna odsjeka: A. Svijest; B. Samosvijest i C. koji nema sveukupni naslov, ali se dalje raš lanjuje na sljede i na in: AA Um, BB Duh, CC Religija, DD Apsolutno znanje. Mi sada promatramo samo po etak prvoga odsjeka »Svijest«, koji nosi naslov »Osjetil- na izvjesnost ili ovo i mnijenje«. Ovdje se neposrednost naivnosti shva a na neposrednosti onog *aisthesis*; osjetil- nog, tj. slušaju eg, gledaju eg, kušaju eg, opipavaju eg dova anja bi a. *Aisthesis* ipak leži najdalje od sveg mišlje- nja i misle eg dohva anja bi a, ono se ini da je neko neposredno, takore i doti u e dohva anje bi a. Stoga što se izdaje za takvo neposredno znanje mora ono postati prvim predmetom zapo inju e filozofije, ukoliko ova propituje baš neposrednost neposrednoga života. U *aisthesis* smo pri bi u kao pri onome vi enom i ujenom. Gledanje i slušanje je neko razabiranje bi a koje se rasprostire u mnoštvu osjetilnih odredbi, a ipak je u osjetilnoj izvjesno- sti razabran samo bitak neke stvari, i to *pojedina ne*. Vi eno, ujeno itd. jest *ovo*, ili, anti ki formulirano, neko *tode ti*, a i ono ja osjetilne izvjesnosti je tako er neko *ovo*. Bitak, kako se pokazuje u osjetilnoj izvjesnosti, izgleda da je bitak nekog ovoga za neko ovo ja. Neposrednost se time karakterizira kao pojedna o odnošenje pojedina noga ja spram pojedina nog ovog. Istina neposrednosti je ono pojedina no. Hegel u grandioznoj refleksiji razvija unutar-

nju dijalektiku osjetilne izvjesnosti, koja ovu tjera nad sebe. Ovdje možemo nazna iti samo najbitnije crte. Ve neposrednost osjetilne izvjesnosti sadrži u sebi posredo- vanje momentom suprotstavljanja onog *aisthesis* i onog *aistheton*, znanja i predmeta znanja. Osjetilna je izvje- snost, kao izvjesnost bitka onog ovo, znanju posredovana putem predmeta, a ovaj u izvjesnosti stoji putem ne ega drugog, upravo putem onog ja. No ono *aistheton*, pred- met osjetilne izvjesnosti, ovo, jest kao pojedina no *tu i sada*. Ako je dakle osjetilna izvjesnost istinita u tome ime se smatra, naime da o ituje *bi e*, tada mora i istina osjetil- ne izvjesnosti biti *bitkuju a*, tj. imati postojani sadržaj. Hegel daje primjer: ono sad je no , zapisivanjem se istina ne smije izgubiti; no ako tu istinu pogledamo ovoga pod- neva, ona je ishlapila;²⁰ istina onog ovo nije postoje a i stalna, nego samo sadašnja. Ali ono sad je ipak stalno, ono je uvijek sada. To sad nije e svaki sadržaj i ne pripada mu; to sebe održavaju e sad nije nikakvo neposredno, nego *posredovano*, to nije neko ovo sad, kao sad pripadno nekom ovo, nego *svaki put* nekom ovo, ono je neko »op enito«. I tako se tada pokazuje da je ono *op enito* u stvari ono istinito osjetilne izvjesnosti, koja je me utim vjerovala da svoje istinito ima u ovom, u pojedina nom. Ali odlu uju i uvid, onaj o kome sve ovisi jest taj *da je upravo ono pojedina no kao pojedina no neko op- enito, naime op enito ovo*. I to op enito ovo jest ono što izri e osjetilna izvjesnost kad *govori*. U našem je mnijenju me utim uvijek mnijeto svaki put neko odre e- no ovo, ali to tako mnijeto ne može se nikad neposredno izre i. To što vrijedi za ono *sad* pokazuje Hegel tada i za ono *ovdje* te pokazuje u onome ovdje istu dijalektiku, da je izrecivo samo kao neko *op enito* ovdje, koje je odrije- šeno od pojedina nog *aistheton*. I opet isto to pokazuje zatim na ovom *ja*, upravo to da je ono u istini neko

op enito. I predmet i ono, *za* osjetilne izvjesnosti su op eniti i baš ne mnijete pojedina nosti. Ali ako mnijenje tako i ne može to ovo izgovoriti, jer je ono kao izgovoreno uvijek samo op enito ovo, može li ga ono možda *pokazati*? No kako možemo pokazati neko ovo sad? Ono je ve , dok biva pokazivano, prestalo biti: ono sad koje je, drugo je od pokazanoga; ono pokazano je ve neko prošlo sad, a ne *jestvuju e*. Ni pokazivanjem ne dolazim do pojedina nog ovo, koje bi bilo bi e. Rezultat misaono vrlo teškoga dijalekti kog ispitivanja o biti osjetilne izvjesnosti možemo sažeti tako da se *neposrednost* prirodnog svjetonazora iskazuje u mnijenju osjetilne izvjesnosti, koje vjeruje da ima bitak u pojedina nome zbiljskom, vi enom i utom itd.; — da taj naivni svjetonazor o zbiljskome bitku pojedina noga u prvom filozofijskom postavljanju pitanja toj neposrednosti ve propada u dijalektici osjetilne izvjesnosti, koja objelodanjuje to da je bitak razabran u *aisthesis* zapravo ono op enito, naime *op enito* ovo.

Ukidanje naivnog vjerovanja u bitak neposrednog nastrojenja spram bi a izražava Hegel ovako: »U tome se pogledu onima koji tvrde onu istinu i izvjesnost realnosti osjetilnih predmeta može re i da ih treba ponovno poslati u najnižu školu mudrosti, naime u stare eleuzinske misterije Cerere i Bakha i da tek moraju nau iti tajnu jedenja kruha i pijenja vina. Jer onaj tko je posve en u te tajne ne zapada samo u dvojbu o bitku osjetilnih stvari, nego u zdvajanje nad njim, te dijelom u njima sam izvršava njihovu ništavnost, a dijelom gleda kako je one vrše. Iz te mudrosti nisu isklju ene ni životinje, nego se dapa e pokazuju kao duboko u nju posve ene. Jer one ne ostaju stajati pred osjetilnim stvarima kao po sebi *jestvuju* ima, nego zdvajaju i nad tom realnoš u i u potpunoj izvjesnosti njihove ništetnosti bez daljnje posizu za njima i proždiru ih; a i cijela priroda slavi, kao i one, te o ite misterije, koje u e tome što je istina osjetilnih stvari.«¹

Nalazimo se u razmatranju o tome kako Hegel odre uje po etak filozofije. To nije, kako odre uje ono protiv ega filozofija nastupa: upravo naivnost predfilozofijskoga života. Nju Hegel na elno shva a kao *neposrednost*. Time se naivnost odlu uju e promatra polaze i od *posredovanja*. A u posredovanju za Hegela leži bit filozofije. Još nismo rekli što je posredovanje. ak ni tek predrazumijevanje tog za Hegela središnjega pojma ne bi bilo lako dati a da se ne rasprave temeljni smisao i temeljne karakteristike njegove filozofije. Mi to u našem kontekstu ne emo. Ni kod kojeg mislioca nije puki pregled cjeline njegove filozofije tako zavaravaju i i zamršen kao kod Hegela, upravo stoga što naizgled barata shemom temeljnih pojmova koji se uvijek iznova vra aju u mnogostrukim ponavljanjima. Ni kod kojeg filozofa tako kao kod Hegela ne zavodi vokabular na to da sam bude prihva en kao stvar. Ogromna sistematska snaga tog duha, koja u malobrojne temeljne pojmove, izvorno ih kuju i, sažima zaista beskona no bogatstvo filozofijskih uvida, iznena uje i osupnjuje svakoga tko pokušava u to prodrijeti.

Mi ovdje ne pitamo o Hegelovoj filozofiji, ve samo o pojmovima naivnosti koji su vode i za njegovu filozofiju. Suprotnost naivnosti i filozofije gleda se obzirom na to što njima svagda važi kao istinito. No to ne zna i koji pojam istine ima naivnost, a koji recimo filozofija, nego ono što je njima svaki put *istinsko bi e*. One se radikalno razli-

kuju u *pojmu bi a* koji je njima ovladao i koji ih prožima. To zna i: u naivnosti je vladaju i odre eni pojam bi a, koji u svakom odnošenju odre uje naivnost, upravlja njome i vodi je. Naivni život ne treba uop e navlastito i izri ito znati za taj pojam koji ga vodi, taj se vode i pojam odjelovljuje u njegovu djelovanju, u svemu što ini i propušta; on je takore i predodžba koju si je naivnost na inila o tome što je njoj *pravo* bi e, jer ona se uvijek i kre e u razlikovanju takvoga što zbilja jest, što ima istinsku egzistenciju i takvoga što je ništetno, što je varka, puki privid ili puka misao. Dakle u znanju o takvome što se izdaje kao bi evno, no što samo tako izgleda, a ipak to nije, što samo pokazuje privid da jest, a da istinski i zbilja nije — u takvom znanju leži ve pojam o istinskom bi u, *odlu*ka, bolje re eno *predodlu*ka o tome što je bi e u pravom smislu. Drugim rije ima, pojam pravoga bi a, kojim je naivnost vo ena, odgovor je koji je kao predodlu

pao na pitanje *što je bi e*, koje se o temelju naše biti ne može nikada sasvim potisnuti. U naivnosti je ovo pitanje gotovo kao u jednome odgovoru *obustavljeno*; pitanje je zaustavljeno. Ali zaustavljenost *je jedan* na in *kretanja*, nepokrenutost. No u pokretanju filozofije *zaustavljenost* prelazi ponovno u *kretanje*. Pitanje što je *pravo* bi e oživljava kao *traženje* u kojem se najprije nešto gubi, naime naivna sigurnost pojma bitka kojim je vo ena naivnost. Samo traženje ostaje uvijek vo ene idejom pravoga bi a, kao onoga što nasuprot mogu nostima onog ništa, prividnosti, pojave, obmane itd., koje supripadaju fenomenu bitka, predstavlja maksimum bi evnosti te je tako najve ma jestvuju e, ono *ontos on*, najbi evnije bi e, ono *summum ens*. Ali nabacaj na ono *summum ens* se *izri ito* vrši u tragaju em pitanju filozofije. *Teže je me utim vidjeti da on leži ve u naivnosti*. On bitno postoji u samorazumljivosti u kojoj za naivnost njoj dostupno bi e nastupa kao bi e

naprosto i u svojoj se neupitnosti uzima baš apsolutno. U prijelazu u filozofiju ta naivna sigurnost propada, napetost izme u pojma bi a i ideje pravog bi a postaje manifestna i tjera ovjeka u nemir traženja i u nuždu novoga naba aja pojm

bi a; u mjenu naivnosti u filozofiju mijenja se pojam bi a, zbiva se *kretanje pojma bitka*.

Biti tražiteljem bi a, to je metafizi ka paradokcija, kao koja ovjek egzistira. On je bi e koje ne samo da jest i svojim se bitkom zadovoljava, nego jest tako da se uvijek nabacuje prema najve ma jestvuju em i od tamo mjeri svako pojedino u njegovu bitku te mu odmjerava njegov rang bitka. Svako je takvo odmjeravanje me utim držano pod vodstvom vode eg pojma bi a. Tjeran slutnjom najve ma jestvuju eg ovjek zacrtava jedan pojam istinskog bi a koji sada unaprijed odre uje i upravlja svakim ponašanjem. Naslu ivanje ideje najbi evnijega bi a i nabacaj vladaju eg pojma bi a: oba se ta momenta razilaze u filozofiji, dok je naivnost karakterizirana nepobu enoš u slutnje, koja samo katkad prosijava, i uko enoš u pojma, koji ne izvire iz nekog izri itog naba aja, nego je preuzet i naslije en. Naivnost ima svoju vrstinu u onome što je njoj istinski zbiljsko, ono vrsto kao ustanovljiva injeni nost, ono zbiljsko nasuprot pukoj misli. Misao je njoj puka pomišljenost, nešto samo subjektivno; možda se u filozofiji i taj odnos obr e te je *misao ono zbiljskije nasuprot zbiljskoj injenici*. No neka tome bude tako kako ve je.

ovjek je bi e koje najdublje slute i oskudijeva i iz tog oskudijevanja nabacuje pojam bi a. Oskudijevanje je odlučuju a crta u biti ovjeka, ukoliko on egzistira u naslu ivanju *ideje*, tj. u naslu ivanju najve ma jestvuju eg. On tako sebe sama poima kao kona no-ništavno bi e u *oskudijevanju* onim što najve ma jest, najbi evnijim bi em. Religiozno izraženo, stara je mudrost to da je duhu ovjeka uro ena ideja Boga. To me utim nije ni puka misao, od

koje se ne može zaključiti na egzistenciju, niti pak neki nepomi ni posjed, samo sjajan ures ljudskog uma — nego je nemir i nespokoj kojim je taj um prožet, o čemu Augustin kaže: »*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*« Jer je uvijek tako uznemiren tom živom mišlju, slutnjom o najbi evnijem bi u koja ga tjera i goni, jer ga pritišće muka tog ontologijskog komparativa, biva on istrgnut iz sve zadovoljenosti datim, vrstnim, sigurnim i osjetilno se pojavljuju im; upada u pokret provaljivanja kad ga obzume božanska težnja za zavijanjem, što su Grci nazvali *anamnesis*. No istovremeno mora ipak ostati pri stvarima koje stoje naokolo njega i okružuju ga, ali ne više na onaj na in lišen odmaka, da su mu one bez daljnje ga bi e *naprosto*, nego je pri stvarima tako da je to približavanje odsad *posredovano*, on ih razumije kao bitkuju e u horizontu nasluivanjem ideje nasluivenoga stupnjevanja onog »biti«. Uzdignut je nad sve dano u nasluivanju onog najbi evnijeg, a ipak je od tamo opet okrenut danome: naravno bi a pomalja mu se kao *prostor igre stupnjevanja izme u onog ništa i onog najbi evnijeg*: svako koje jest nije ono ništa; ali u kojoj mjeri ima istinski bitak, to leži u njegovu *odnosu* prema onome što jest bi em na »bitkuju i na in« — u odnosu prema onome *theion*, prema onom *summum ens*. Time ovdje ne mislimo pojam Boga neke pozitivne religije, pa čak ni religije uopće, a prije svega ne maksimum svojstava kao što su moć, mudrost i slinice, koje se prije svega dadu stupnjevano misliti u svemu i, svemudrosti itd., a da bi time već tako opremljeno bi e bilo *bi evnije* od svega ostalog — nego mislimo da je *summum ens* u filozofijskom smislu *qua ens* ono *summum*. Samo je tako *ideja* ona koja u onom *anamnesis* probljeskuje u sumrak ljudskog shvaćanja bitka i prema kojemu se dalekom *pravsvjetlu* ljudski duh odnosi kao o i no njih ptica prema svjetlu; istovremeno privučen i boje i

se. Na in bitka uvijek, tako da bude prožet i tjeran nedostaju om slutnjom *ideje*, nazivamo *transcendencijom težnje*. Daleko od svakog sentimentalnog smisla te riječi, ona ovdje zna i tendenciju kretanja kona noga prema beskonačnome, uvjetovanoga prema neuvjetovanome, relativnoga prema aspolutnome, ništavnoga prema najbitkovnijemu, pojave prema biti. U toj su melankoliji duha ukorijenjene sve stvaralke snage uvijek; ali ono što odlikuje ovještvost njegovo je siromaštvo, ponosni jad konačnosti, to da nije Bog. *Philia* uvijek prema bi u, koja se temelji u njegovu na inu bitka oskudnosti, dijete je i *Penia-e* i *Poros-a*, siromaštva i bogatstva, kako Platon određuje bit Erosa (Symp. 203b): izme u ništa i Boga ima uvijek u obima udjela, pri vršenju je uz ono ništavno, a privučeno onome najbitkovnijem; iz tog srednjeg položaja izrasta nevolja i nužda *posredovanja*, tj. *razumijevanja* bi a, posredovana ne im drugim, tj. pojmom istinski zbiljskoga. Iz srednjeg položaja uvijek vjerujemo dakle da možemo shvatiti oskudijevaju u slutnju, nuždu pojma bitka i bit posredovanja. To je dakako jedna interpretacija.

Vidjeli smo kako Hegel u »Fenomenologiji duha« izlaže *naivnost* kao *neposrednost*. I to tako da počinje s neposrednim znanjem o neposrednom bi u. Za njega je to prije svega osjetilno zahvaćanje bi a. No osjetilna spoznaja nije u potpunosti bit naivnosti, kao kad bi primjerice naivni uvijek stajao samo i isključivo u osjetilnim spoznajnim odnosima spram bi a. To bi značilo besmisleno sužavanje prirodnoga života, koji je ipak odnošenje prema osjetilnim stvarima i raznoliko neosjetilnom. *Prije* filozofije mi ne samo da vidimo i čujemo, nego se i međusobno odnosimo kao dušom prožeta duhovna bi a, odnosimo se prema državi i drugim institucijama itd. *Aisthesis* je samo *model* zahvaćanja bi a koji potpuno vlada prirodnim stavom pre-

ma svijetu. Bi e važi kao ono *pojedina no* koje je neovisno o spoznavanju. Pojedina no je istinski zbiljsko. Hegel sad ho e razjasniti tu predrasudu naivnosti pokazuju i, i to na modelu spoznavanja onog jasnoga, vode u tezu naivnosti, njezin pojam istinskog bi a: ono pojedina no. Naivnost kao neposrednost povezuje se s pojedina im. Ono je za nju ono istinito. U filozofiraju o j refleksiji o toj neposrednosti *kao takvoj* ona se ve iskazuje kao posredovana: ono pojedina no posredovano je op enitim; ono »*tode ti*«, ovo, posredovano op enitim ovo, ovost egzemplificirana na onom sad i onom ovdje i onom ja. U dijalektici kom razrješenju u ono *dialegesthai* duše koja premišlja propada pojam bi a koji vlada naivnoš u, ukoliko se sada uspostavlja da istinito nije ono pojedina no, nego da je štoviše istina pojedina noga ono *op e*. Naivnost i njezina propast uslijed dijalektiki zapo inju e filozofije na elno se kod Hegela promatraju kao neposrednost i njezin preokret u *posredovanu* neposrednost te kao kretanje pojma bi a. Ono pogrešno u naivnosti nije u orijentaciji prema osjetilnoj spoznaji, nego u tome da se ono o ito ne uzima samo kao ono što upada u osjetila, ve se tuma i kao istinsko bi e. Utoliko dakle naivnost ono o ito i pojedina no proklamira kao za nju istinsko bi e i to tuma enje stavlja u ishodište svojem pojmu bi a. Ako se ono osjetilno uzima samo kao takvo, kao *aistheton* i ništa drugo, — ako se ne interpretira kao bi e *naprosto*, nego u osjetilnom zamje ivanju vrijedi tek kao ono u tome zamije eno, tada se tako er protiv toga ne može ništa re i. Tek kada postavi zahtjev da bude istinsko bi e, a taj zahtjev postavlja u naivnosti — tek tada biva izlaganje položeno u neki pojam bitka, kojeg pomo u dijalektiki kog premišljanja treba osuditi na propast. Za životinje je ono o ito samo ono osjetilno zahva eno, za njih to ne vrijedi kao bi e *naprosto*; one izgleda da su posve ene u *Eleuzinske* misterije, budu i

da ništavni bitak o itog puštaju da bude ništavan te ga bez daljnega proždiru. Hegelovu koncepciju predfilozofijskog temeljnog ponašanja ovjeka možemo, u najamnj u ruku što se ti e ishodišta »Fenomenologije duha«, sažeto karakterizirati na sljede i na in: naivnost je neposrednost; ova se odnosi na posredovanje; ali ne kao njezina suprotnost, nego *kao još ne* izraženo posredovanje. Neposrednost se prema posredovanju odnosi kao nepokretnost prema kretanju. I u neposrednosti prirodnoga života ve je djelatan vode i pojam istinskoga bi a, ali nije naba en, nego je na neki na in *tu*, upravo u prešutnom i nijemom tuma enju da je ono pojedina no zbiljsko. Životinja tako ne može baš nikada pogriješiti, jer uop e nikada ne vrši *pojmovnu interpretaciju* o itoga koje joj se nadaje putem osjetila; a to opet ne može zbog toga jer nema slutnje najbi evnijega bi a. Samo ono bi e koje je osvjetljeno tom slutnjom može ono o ito shvatiti tako kao da bi to bilo istinsko bi e; može se uko iti i zaplesti u neku ontologijsku krivu interpretaciju. Naivnost, kako je Hegel stavlja u ishodište, je dakle nepokretnost pojma bi a, propuštanje naba aja pojma, stagnacija u tuma enju danoga bi a polaze i od nasluene bitkovne mo i onog *theon*.

U djelu koje predstavlja sistematski vrhunac Hegelove filozofije, u »Znanosti logike« koja je izašla 1812, nalazimo *najprincipijelnije* odre enje *neposrednosti* u svezi s problemom po etka filozofije. Pritom se dakako ini kao da je *naivnost*, prirodni predfilozofijski život, potpuno iš ezla iz obzora. No naš je interes upu en upravo karakteristici naivnosti, ukoliko u zahva anju nje kao takve leži po etak filozofije. Je li time Hegelovo karakteriziranje neposrednosti u »Logici« za nas još uvijek od vrijednosti? Zašto se u »Logici« naivnost više ne pojavljuje? Pod logikom Hegel u svome glavnom djelu ne razumije posebnu disciplinu filozofije, ne razumije obra ivanje oblika suda i

zaklju aka, kao u takozvanoj školskoj logici, nego prvu filozofiju, filozofiju u pravome smislu. U predgovoru prvo- me izdanju Hegel kratko ukazuje na odnos tog djela prema »Fenomenologiji duha«. Ova sadrži put svijesti od naivnosti, kao znanja koje je obuzeto izvanjskoš u, prema apsolutnom znanju, u kome duh sebe zna, da »je on sva realnost«²³, sadrži dakle uvod u filozofiju. »Fenomenologija duha« nabacuje prvi dio sistema, iza kojega treba slijediti drugi, kao logika te filozofija prirode i duha. Drugi dio na taj na in odgovara nacrtu tradicionalne metafizike: *metaphysica generalis* (= logika) i *metaphysica specialis* (= prirodna filozofija i filozofija duha). Logika dakle po inje tamo gdje prestaje »Fenomenologija duha«. To nije sasvim to no. Ona štoviše zapo inje izri itim preuzimanjem problema po etka filozofije. Logiku raš lanjuje Hegel u I. Logiku bitka, II. Logiku biti, III. Logiku pojma. Prva knjiga, Logika bitka zapo inje s raspravom pod naslovom: »Što mora initi po etak znanosti?« Pritom se ovdje ne radi o po injanju u smislu refleksije o predfilozofijskom nastrojenju kao takvom i tuma enju bi a koje leži u njemu, o njegovu vode em pojmu o istinski zbiljskome, nego o po injanju znanosti na dosegnutom tlu znanosti, tj. filozofije. Znanost je putem »Fenomenologije duha« ve bila izvedena, proizvedena — pripravljena prema svojoj mognosti. Rezultat »Fenomenologije duha« je pojam znanosti, koji još me utim nije njezino provo enje. »Logika« dakle po inje na tlu rezultata »Fenomenologije« i ima ovu za pretpostavku. Pitanje je sad kako »Logika« sa svoje strane, kao razvijanje znanosti, može zapo eti? udnovato je da Hegel doduše uvijek nanovo kaže da su »Fenomenologija duha« i u njoj postignuto znanje pretpostavljeni, a s druge strane i »Logiku« zapo inje takore i po evši od predfilozofijske prirodnosti, dakle bez eksplicitnog pretpostavljala »Fenomenologije«; i to u onome što naziva

apsolutnim po etkom. Logika može zapo eti samo apsolutno; ali ne stoga jer ve zapo inje na tlu apsolutnog znanja, nego tako er u jednome osebuynom ovjekovu *skoku*. Mada Hegel još u predgovoru »Fenomenologiji« izlijeva svoju sarkasti nu porugu na onaj postupak da se zapo ne s apsolutnim »kao da je ispaljeno iz pištolja«,²⁴ kao da je ono nešto neposredno dano, ini se ipak da sad i on sam zapo inje apsolutno. Me utim upravo karakteristikom koju pripisuje tom apsolutnom zapo injanju dostiže on filozofijski najzbijeniji izraz za naivnost, a time i njezin najdublji pojam. To dakako nije lako vidjeti. »Apsolutni« po etak logike je, kako Hegel izri ito kaže, *apstraktni* po etak. I u tome leži ono odlu uju e. Po etak filozofije nije apstraktan zato što zapo inje s nekim apstraktnim pojmom, nego jer po inje s apstrakcijom, s *totalnom apstrakcijom*, napuštanjem svega odre enoga, žrtvovanjem svega sadržaja, odvra anjem pogleda od svega pojedina nog i razlikovanog. To je najve e naprezanje mišljenja, isprazniti se i držati se praznine te shvatiti prazninu kao temelj svakog sadržaja po sebi samome. »Postoji samo odluka, koju se može smatrati i nekom proizvoljnoš u, da se naime ho e promatrati mišljenje kao takvo«, kaže Hegel.²⁵ Što je *promatranje mišljenja kao takvog*? Možda refleksija na misaone doživljaje, psihologijsko istraživanje ina mišljenja? Nipošto. To što ina e inimo uvijek je mišljenje o odre enom, mišljenje ne ega, mišljenje ovog i onog. Sad pak trebamo odvratiti pogled od svakog sadržaja što ga mišljenje ovdje i ondje ima te trebamo jedino *misle i promatrati mišljenje*. I sad se pokazuje da je u svakom mišljenju — neovisno o onom odre enom koje se u njemu misli — ono mišljeno ponajprije ono neposredno *naprosto*; ne *neko* neposredno, nego naprosto neposredno: *isti bitak*. Tim se ispuštanjem i napuštanjem upravo naivnost, koja nema tu snagu za apstrakciju, ocrtava

va dakle kao vezanost na odre eno, svagda sadržajno, svagda posebno: — kao raspršenost u mnoštvo. Dok naivnost vjeruje da u jednom pojedina nom ima ono neposredno ona stalno i nužno previ a *upravo ono nose e neposredno naprosto*: bitak. Tek u ispražnjenju, u odvra nju pogleda mijenja se ovjek tako da se obra a k neposrednosti onog neposrednog: bitku. Kako pak Hegel odre uje taj »bitak«? Citiram glavno mjesto, kako bih posredovao utisak o strašnoj snazi apstrakcije koja prožima Hegelovo zapo injanje: »Bitak, isti bitak — bez svakog daljnjeg odre enja. U svojoj neodre enoj neposrednosti on je jednak samo sebi samome, a tako er nije nejednak spram drugoga, nema nikakve razli itosti unutar sebe, niti prema vani. Bilo kojim odre enjem ili sadržajem koji bi u njemu bio razlikovan, ili kojim bi on bio postavljen kao razli it od ne ega drugog, ne bi bio zadržan u svojoj isto i. On je ista neodre enost i praznina. — U njemu nema ništa za zreti, ako se ovdje može govoriti o zrenju, ili on je samo to, isto prazno zrenje samo. Isto tako malo ima u njemu nešto za misliti, ili on je pak isto tako samo to prazno mišljenje. Bitak, ono neodre eno neposredno ustvari je ništa, i ni više ni manje nego ništa.«²⁸ Apstraktnost i ledena hladno a te formulacije zna i vrhunac zapadnja ke filozofije. Živjeti u ledu i u visokim planinama nije za svakoga. Naivni život rasut je u šareno mnoštvo osjetilno toploga svijeta, obuzet mnoštvom i onim raznolikim. Filozofija po inje kao ispražnjenje, kao totalna apstrakcija i kao okret prema skrivenoj neposrednosti svega neposrednog: prema bitku.

Hegelovo odre enje predfilozofijske prirodnosti nam se u sažetom osvrtu na njegovo ishodište pokazalo: 1. kao vladavina odre enoga pojma bi a, koje, nepokretno i nepomi no, osnažuje naivnost i ne nastaje u napetosti odnosa prema najbi evnijem bi u; 2. kao rasutost u mnoštvo,

vezanost na bi e i neuo avanje onog tek u ispražnjenju totalne apstrakcije se pokazuju eg neposrednog, koje je isti, tj. prazni bitak.

Husserlov pojam naivnosti zna i jedan na in intencionalnog izvršenja svijesti svijeta i svijesti stvari. Heideggerov pojam naivnosti zna i temeljni na in naše egzistencije, indiferenciju. Hegelov pojam naivnosti zna i vladavinu nepokretnoga pojma bitka.

Ono u smjeru ega se taj pojam bitka naivnosti propušta nabaciti jest ono naslu ivano i u slutnji o evidentno *najve ma jestvuju e*. Mi smo ga ve nazvali onim *theion*. Što je to *theion*? To pitanje preuzimamo iz promišljanja Hegelova odre ivanja naivnosti. Ono *theion*, kao istinsko bi e, je filozofijski temeljni pojam i imenuje temeljno pitanje filozofije. No to ovdje ne zna i filozofiraju e promatranje pojma Boga koji je prethodno dan putem objavljenih religija, dakle primjenu filozofijskih metoda spoznaje na predmet religije. Pojmu najbi evnijeg bi a, izraslom u sklopu filozofijskog postavljanja pitanja, ne može se sad nikako dodijeliti vlasnik i posjednik, ije se pravo posjedovanja izvodi iz izvanfilozofijskih izvjesnosti. Bog, uzet kao ono *theion* filozofije, problematika je koja bi postojala ak i da uop e nikada nije bilo nikakvih objava. Filozofija je u sebi tako er *episteme theologike*.

Time završava prvi pripremni dio rasprave. U promišljanju po etka filozofije zapali smo u nepriliku da ne znamo što je ona, budu i da smo si uskratili predodžbe koje su se ponajprije nametale i nudile, a koje su sve ukupno potjecale iz nekog popularnog pojma. Prvo i najvažnije znanje u filozofiji je neznanje, znanje o tome da se ne zna. To vrijedi i za znanje o samoj filozofiji. Iz tog smo uvida pokušali shvatiti izokrenuti svijet filozofije u ponovnom promišljanju odredbi biti *naivnosti* u Husserla, Heideggera i Hegela. Pritom smo tada neopazice došli do nekih

pitanja: u interpretaciji Husserlove analitike prirodnog nastrojenja do pitanja o *svijetu*; u razrješavanju Heideggerova razlikovanja bi a i bitka do pitanja o *istini*; u ukazivanju na Hegelovu karakterizaciju nepomi noga pojma bitka naivnosti do pitanja o onom *theion*. Kakva su to pitanja, pitanja o svijetu, istini i Bogu? Ona se tradicionalno obrađuju u metafizici. Raspravljanje i rasuđivanje o po etku filozofije dovelo nas je dakle do temeljnih pitanja metafizike. Je li s takvim karakteriziranjem nešto dobiveno, to neka ostane otvoreno. Možda je od svega najvažnije ta pitanja osloboditi iz zarobljenštva metafizike.

9

Uvodni smo dio završili izlaganjem Hegelove karakterizacije predfilozofijske naivnosti, koju smo upoznali u dvostrukom obliku: jednom kao nepokretnost, nepomi ni zastoj pojma bi a, ono temeljno držanje ovjeka koje više nije uznemireno nasluđivanjem onog najvećma jestvujećeg i koje za istinsko biće uzima upravo ono o čito što se nudi; drugi put pak kao ljudsku fiksiranost na tzv. »konkretno« i kao nesposobnost za totalnu apstrakciju kojom počinje filozofija.

Zadaća uvoda u filozofiju tako se u osvrću na Husserla, Heideggera i Hegela određuje kao *izlaženje iz naivnosti*. To se izlaženje u svome prvom koraku događa upravo time da se naivnost kao takva prepoznaje kao temeljno ustrojstvo koje ovladava našim cijelim prirodnim životom, kao moć koja raspolože nama i u svojim okovima stojimo, i to upravo utoliko više što se baš ta vladavina zamata u nenametljivost onog samorazumljivog.

Teškoća koja počinje svakog filozofiranja prividno tjera u bespućje je ta da filozofiju ne možemo započeti po evši od prvostog, sigurno mirujućeg posjeda spoznaje, od najprvije nepobitne izvjesnosti, od postojanog, apsolutno temeljenog tla, najvišeg aksiomatskog načela; da u početku ne uđimo elementarna znanja, nikakvu abecedu, na kojoj se tada sve što slijedi postupno izgrađuje u poretku rastuće težine. Nego je teškoća ta da smo povučeni u vrtlog sveobuhvatnog propitivanja čim napustimo sigurno tlo

naivnosti, da nam prijeti potonu e u kovitlac sumnje, pa e o ajanja, i da nam prijeti ne samo ostajanje bez slušanja i gledanja i propast istine osjetilne izvjesnosti, nego i to da nam štoviše sve istine i sve sigurnosti postaju upitne, sve predodžbe koje gajimo o spoznaji, istini, po etku, pretpostavki, aksiomu. Sve je upitno i nigdje nema vrstog tla, sve se klima i ni eg nema što bi držalo, sve je u op oj svjetskoj propasti i ništa ne stoji, sve je sumnjivo i ništa nije sigurno, sve je potreseno i ništa nije nepogo eno skepsom, sumnjom, dvojbom da nije to za što se prvotno izdaje. Filozofiranje po inje kao takvo *padanje u bezdan*, kad nam puca tlo koje nas je dosad nosilo, kao naslije eno mnijenje 0 bi u. Filozofiranje je na po etku uvijek univerzalno zdvajanje koje se me utim samo ne fiksira u negativan stav i ne izra sa se u stagniraju i nihilizam, nego se ozbiljuje te zdvaja i nad zdvajanjem.

Ali ne proturje i li tome to što su istaknuti mislioci katkad tragali za prvim temeljnim stavom, za jednim »*fundamentum inconcussum*«, za jednim vrhovnim na elom filozofije? Pitanje je samo je li traženje prve izvjesnosti u kojoj treba biti utemeljeno sve znanje filozofije bilo u njihov razumljeno tako da je neki kutak predfilozofijske izvjesnosti o svijetu i bitku bio u neku ruku neupitno ostavljen kao neki *otok* u op oj upitnosti, ili je pak tek *nakon* propasti prirodnoga svijeta na svjetlo izašlo jedno novo tlo kao temelj i na elo filozofije. U toj se svezi rado spominje *Descartes*, jer on je filozofiju temeljio na samoizvjesnosti onog ja. Ali to u Descartesa baš ne zna i vladavinu jednog od matemati kih znanosti posu enog aksiomatskog na ina mišljenja, kako mu se to katkada pripisuje. Štoviše, ta prva izvjesnost filozofije proizlazi iz metode kog pokušaja univerzalne sumnje, koji poga a sve »*quod dubitari potest*«²⁷

No što je to uvijek nanovo spominjano *sve*? Koja to sveukupnost postaje u filozofiji upitna? Sve ono što nam važi kao bi e? No jesmo li mi uop e u stanju u sumnju dovesti sve predrasude o prirodni stvari, o istini itd., koje nas vode i koje su ovladale nama? Nije li s voljom za dovo enjem svega u pitanje tako er ve dana garancija da je zaista »sve« pogo eno? Ili pak to ostaje idealnim zahtjevom koji u svojoj neispunljivosti ukazuje na krpariju sveg ljudskog filozofiranja, na njegovu kona nost? Nije li tako »sve« ponajprije samo rije , koja može biti mnogo i malo?

Ono što biva upitno na po etku filozofije, u onom iz zato enosti u naivnost izmi u em pitanju baš o toj naivnosti, nije neki *zbroj* mnijenja, predrasuda, pretpostavki, pri emu bi se radilo o potpunosti tog zbroja, nego je upitno temeljno shva anje o *stvarovitosti svih stvari, bi evnosti sveg bi a*: središnja ontologijska temeljna misao prirodnoga života. Upitnima ne postaju samo odre ene istine, nego ideja istine, o koju omjerene istine jesu istinama; upitnim ne postaju odre ene samorazumljivosti, nego samorazumljivost; upitnom ne postaje cjelina svih stvari, nego cjelovitost te cjeline; upitnim ne postaje Bog kao najve ma bi e, nego bitak najbi evnijega kao takvog.

Sveukupnost sveukupnog bi a, istina svih istina o bi u i na in onog najve ma bitka: to stoji u pitanju na po etku filozofije, kada se ona uspravlja u nastojanju da se istrgne iz samorazumljive prirodnosti života. Pitanje o smislu naivnosti postaje pitanjem o svijetu, o istini i o Bogu. Ono što smo razložili u pogledu Husserla, Heideggera i Hegela može se neposredno razraditi iz stvarne problematike opredme enja naivnosti. To me utim zna i da ta pitanja o svijetu, istini i Bogu nisu proizvoljna pitanja, koja se uz mnoga druga tako er javljaju u filozofiji, nego su to *temeljna pitanja*, koja naviru im uop e zapo ne filozofiranje. Ali to nisu pitanja koja stoje samo na po etku te se

tada jednom rješavaju i bivaju odgovorena, nego su to stalna pitanja, koja se u svem filozofiranju sve dublje pitaju i razvijaju. Od davnine se ona obrađuju u metafizici. To su dakle takozvana metafizička pitanja.

Što je metafizika? U suvremenoj je filozofiji naziv metafizika opet postao hvalevrijedan, nakon što je u devetnaestom stoljeću, barem u drugoj polovici, vrijedio gotovo kao pogrdna riječ. Filozofija poslijehegelovskog vremena htjela je biti sve prije nego metafizika. Metafizika se smatrala neznanstvenom, misaonim pjesništvom, denaturiranom teologijom. A ta spram metafizike neprijateljska filozofija nije spoznala da sama stoji u službi, naime u službi znanstvenoga ideala pozitivnih znanosti, nije spoznala da je *scientia* davala normu za ono što bi smjela biti filozofija. Scientizam, koji nije ovladao samo pozitivizmom devetnaestog stoljeća, nego i takozvanom Marburškom školom neokantovstva, a kao njezinom protutežom i filozofijom života, prevladan je suvremenom filozofijom. Naravno, metafizika u suvremenoj filozofiji ne zna i jednoznačno, a i sam je suvremeni metafizički obrat nešto mnogoznačno. Izvorno zna i naslov metafizika tek neku zbudjenost, naime nemogućnost da se jednim imenom naznači ono o čemu se raspravlja u onim Aristotelovim tekstovima koji raspravljaju o »*on he on*«, o bi u kao takvom, a Aristotel ih označava »*prote philosophia*«, prva filozofija. S obzirom na knjižnu tehniku ti su spisi u cjelini Aristotelova spisateljstva bili svrstani nakon knjiga o »*fizici*«, dakle »*meta ta physika*«. Kasnije je onda došlo do promjene te u početku samo knjižno-tehničke oznake u sadržajnu, u smislu da je ono *meta* bilo protumačeno kao »*trans*«, kao s onu stranu prirode, kao neki praviji stražnji svijet, koji stoji iza prirodne pojave. Metafizika dakle kao spoznaja koja seže iza prirode. Da se time za celo jedno krajnje opasno tumačenje upravo i aristotelovskih postavki pita-

nja, koje je snažno štetilo utjecaju njegovih misli, to bi se moglo pokazati hodom kroz povijest metafizike. Nadasve pokazuje Nietzsche sudbonosno pogrešno razumijevanje antičke ontologijske problematike, upravo u smislu postavljanja nekog takozvanog »*istinskog*« svijeta iza onoga koji se osjetilno pojavljuje.²⁸ Ako označavanje pitanja o svijetu, istini i Bogu metafizički kima treba imati neki smisao, mora se prethodno pojam metafizike pojasniti vraćanjem na narav one problematike prve filozofije o kojoj raspravlja Aristotel u svojoj »*Metafizici*«. Ipak, to zasad nismo u stanju. Stoga moramo spomenuta tri temeljna pitanja filozofije koja nam se već na početku nameću, prihvatiti ih bez svakog etiketiranja i pokušati ih pokrenuti.

U tradicionalnoj metafizici osamnaestoga stoljeća, koju su poglavito izgradili leibnicovci Wolff, Baumgarten i Crusius, nalazimo sljedeći nacrt metafizičke problematike: A. *metaphysica generalis* (u enju o *ens commune*) i B. *metaphysica specialis*, koja se dijeli na tri naslova, u kojima možemo lako prepoznati naša tri pitanja o svijetu, istini i Bogu, naime na racionalnu kozmologiju, racionalnu psihologiju i racionalnu teologiju. Naša bi se dakle pitanja u tom sistemu filozofije javila u drugome dijelu, upravo u *metaphysica specialis*. Ali možemo li pravo da tim pitanjima zapo nemo filozofiju na koncu obrazložiti time da osporimo povezujući i karakter jedne takve sistematike? Ima li filozofija uopće neki unutarnji red svojih pitanja, ili je pak ona u sebi samoj vrtlog, kakvim nam se u početku pojavljuje? Nije li sistematika uvijek neko krivotvorenje i ljudsko, previše ljudsko srećivanje, ili je pak filozofija, kao sama sebe misleći i um, umna i bitno sistematična? Filozofija nikad nema sistematiku poput neke objektivne znanosti, koja se u sastavljanju svojih spoznaja ravna prema svezi samih stvari i tako reprezentira sistem stvari. Isto to označavati i zahtijevati i od filozofije znači uopće ne razumjeti što

je filozofija. Filozofija ne opisuje jednostavno ono što postoji, ona ne opisuje postojeće i sveze poretka, ona se uopće ne kreće na nekom tlu, kao što to čini svaka pozitivna znanost. Ona nema nikakav pozitum. Ona je ipak skroz naskroz sistematična; ali smisao sistema koji joj pripada mora se razumjeti iz njezine biti. Stvarnost stvari ne može se na stvarima naći i tako kao na primjer određena boja, tvrdoća, figuralni oblik. Momente boje, tvrdoće, figure mogu odslikati i opisati. No da bih uopće zadobio dimenziju mogućeg opisivanja stvari i sveza stvari, moram prije toga već razumjeti stvarnost stvari i imati je pojmovno nabavenu. Sistematika filozofije se dakle temelji u nužnosti prethodnog nabavljajućeg onoga što je stvarnost stvari, bi-e-ness, injenost injenica, istinitost istina. Filozofija je nužno sistem, jer ona je po svojoj biti *nabacaj*. Dakle ne sistem koji odražava objektivni red, nego koji takav red u nabacaju tek omogućuje. Sistematika samih stvari, što je povremeno intendiraju fenomenolozi, posve je nefilozofijska stvar. Filozofija ništa ne pripovijeda o sklopu stvari, već neki takav tek izvorno nabacuje u svojim temeljnim pojmovima bi-e, istinitog, jednog i dobrog, ili latinski formulirano: onog *ens*, onog *verum*, onog *unum*, onog *bonum*. Bi-e kao bi-e, bi-e kao jedno i kao sve-jednota, tj. kao svijet, bi-e kao istinito i bi-e kao najbolje po bitku, ono najbi-evnije, tj. Bog — ta rašlanjenost je *prarašlanjenost* filozofijske problematike, koja već na početku iskrsava kao pitanje o svijetu, istini i Bogu. *Ens-unum-verum-bonum naziva se transcendentalijama*.

Postavljamo tezu: izvorno sistematsko rašlanjenje filozofije izvire iz *transcendentalnog nabavljajućeg*. To znači da su problem bitka, problem svijeta, problem istine i problem Boga svagda cjelina same filozofije, a nipošto njezini dijelovi, u smislu odijeljenih disciplina. Što me utiče na to? U novome vijeku naviknuti

smo u pogledu tog pojma orijentirati se poglavito prema Kantovoj transcendentalnoj filozofiji. Pritom pak previđamo da je tamo izvorni pojam transcendentalnog sužen na određeno transcendentalno pitanje, upravo na pitanje o *verum*, naime tako da je Kantu sveza s problemom samih transcendentalija ostala neotkrivena. Stoga mi se čini obvezatnim kantovski smisao riječi »transcendentalno« povratno interpretirati s obzirom na problem transcendentalija. To može izgledati kao okolišanje, no to je ipak na in da se unaprijed pojasni zagonetna narav onih pojmova koji u svojoj općenitosti stoje uz bok općenitosti pojma »bi-e«: upravo tih *unum*, *verum* i *bonum*.

U uvodu »Kritike istoga uma« određuje Kant mjesto te kritike u cjelini novovrsne zadaće jedne transcendentalne filozofije koja, kako kaže, još uopće ne postoji, nego je tek jedna ideja. Sama transcendentalna filozofija biva označena kao sistem istoga uma, za koji »Kritika« treba samo u načelnoj potpunosti izložiti plan. Od tog osnovnog nacrtu do izvedenoga sistema dug je put koji vodi kroz stadije »kanona istoga uma« i »organona istoga uma«. Time je »Kritika« stavljena u ishodište samo kao nužno prvi stupanj razvijanja ideje transcendentalne filozofije. Nabacaj tog osnovnog nacrtu transcendentalne filozofije proizlazi u Kantu, prema njegovu najizričtiji vlastitom svjedočanstvu, iz motivacije novog utemeljenja metafizike, i to kao nastojanja koje metafiziku tek treba dovesti u stanje znanosti. To znači da Kantovo nastojanje oko transcendentalne filozofije proizlazi iz uvida u neznanstvenost tradicionalne metafizike. Samorazumljivo je da se Kantovoj brizi za znanstvenost metafizike nikada i nipošto ne smije podmetati moderni pojam znanosti, tj. onaj u kojem je davno odumrla filozofijska ukorijenjenost. Kant nipošto još nije zapao u pogrešno razumijevanje našeg epigonskog razdoblja, u kojem borba »za« ili »protiv« znanstvenosti filozofije

stoji u podložnosti pojmu znanosti koji je o itan iz pozitivnih znanosti. Kantova teza, u kojoj se izri e njegovo bu enje iz »dogmatskog drijemeža«²⁹, glasi da je metafizika bez znanstvenosti koja joj je mogu a, da je doduše kao »prirodna sklonost« u ovjeku prisutna, i da se kao takva uvijek ve pokušavala izraziti u filozofijskim sistemima, da me utim kao znanost uop e ne postoji. Oštrije formulirano odbijanje dosadašnje metafizike ne da se uop e zamisliti. Kantova ideja ponovnog utemeljenja metafizike od samog po etka dakle ne zna i poboljšanje jedne znanosti koja je ostala nedostatnom u svojem znanstvenom dignitetu, nego je tek uop e uspostavljanje same te znanosti: utemeljenje metafizike kao znanosti. O »Kritici istoga uma«, kojoj je to utemeljenje povjereno, Kant kaže: »Kritika se prema uobi ajenoj školskoj metafizici odnosi upravo onako kao *kemija* prema *alkemiji*, ili *astronomija* prema priori u o j *astrologiji*«³⁰ Tko bi htio takvu izreku tuma iti kao svjedo anstvo preuzetnog samoprecjenjivanja taj ne bi shvatio ništa od veli ine i ozbiljnosti problema kojemu se izlaže Kant. On ne potcjenjuje veliku metafiziku tradiciju, nego je *preispituje* u stvarala kom nabacaju upitnosti, u ijem se svladavanju odlu uje sudbina metafizike kao znanosti. Sa svom razgovijetnoš u treba ovdje ustvrditi: tradicionalna metafizika nije neznanstvena zbog toga što joj nedostaje dohvatljiva znanstvenost, kao recimo idealno stanje najbolje obrazloženih dokaza njezinih teza. Kant je ne omjerava spram nekog ideala znanosti koji leži u njezinu horizontu. Ona je dapa e »neznanstvena« zato jer uop e i ne zna za odlu ni problem. Ali koji je to problem, koji joj nedostaje? Ništa drugo do odgovor na pitanje kako je uop e mogu a metafizika. Kant dakle posve izri ito rang metafizike kao znanosti stavlja u spoznaju njezine vlastite mogu nosti. Kako to treba razumjeti? Što zna i to da sama metafizika treba odgovoriti na pitanje o

mogu nosti metafizike? Takav se odgovor ne može dati u pozitivnome dokazu zbiljskog postojanja, dakle u samopredstavljanju metafizike ili u nekoj negativnoj tvrdnji. Uop e nije pitanje *da li* metafizike ima ili ne. Štoviše ona na vodilo skepti ne dvojbe o zbiljnosti metafizike nailazi na postavku pitanja *kako* je uop e metafizika mogu a, dakle na pitanje o unutarnjim uvjetima mogu nosti koji moraju biti sagledani ako uop e neka fakti ka metafizika treba mo i opravdati njihov zahtjev. To me utim zna i da je pitanje o mogu nosti metafizike, kao pitanje o unutarnjim uvjetima mogu nosti, samoutemeljenje metafizike. A time je ponajprije u pojašnjenju tih teških sveza postignut prethodni pojam problema koji prema Kantu odlu uje o znanstvenosti metafizike. Filozofija je dakle neko znanje koje samo sebe dovodi do znanosti time što unaprijed daje uvjete svoje mogu nosti, tj. utemeljuje samo sebe. Samoutemeljenje metafizike je posao transcendentalne filozofije koja »nužno prethodi svoj metafizici«³¹. Transcendentalna je filozofija dakle, kako smo vidjeli, na prvom stupnju svog razvijanja »Kritika istoga uma«. U kojoj je mjeri samoutemeljenje metafizike kritika istoga uma? isti um je ponajprije naziv za cjelinu metafizi kih spoznaja. No metafizi ka spoznaja za Kanta, a tu on posvema stoji na tlu tradicije, nije ništa drugo do ona ovjekova spoznaja u kojoj on op enitu bit stvari spoznaje neovisno i slobodno od sveg iskustva, dakle »*a priori*«. Kritika istoga uma je prema tome kritika mo i spoznavanja *a priori*.

Ideja transcendentalne filozofije se sada dakle razložila u oba odre enja: u samoutemeljenje metafizike i u kritiku metafizi ke spoznaje. Pitanje kojim prokr ujemo naše interpretacijsko polazište može se sad ovako formulirati: kako je samoutemeljenje metafizike povezano s kritikom metafizi ke spoznaje? Ukoliko su obje odre enja ideje transcendentalne filozofije! Ovdje postoji opasnost da se

te sveze prebrzo potisnu u izmaglicu samorazumljivih uvida, ime se problem upravo preskače. Lako je reći da samoutemeljenje metafizike o čemu nije ništa drugo do promišljanje metafizičke metode, dakle kritičko osvjetljenje metafizičke spoznaje. Tim se uobičajenim tumačenjem problem konačno ispušta iz ruke. Sve ovisi o tome da se za sadržaj unutarnje sveze oba određena drži otvorenom i ne zatvori u blisko »samorazumljivo« objašnjenje. Mi biramo zaobilazni put. Ako je transcendentalna filozofija, kao utemeljenje metafizike, u načelnoj suprotnosti prema metafizičkoj tradiciji, kako to tvrdi Kant, tad o čemu ta tradicija u Kanta mora zadobiti karakterizaciju koja nam na kraju daje putokaz prema traženoj svezi. Doista. Kant određuje na elni habitus metafizičke tradicije kao »dogmatizam«. Njega bitno određuju dva momenta. »Dogmatizam je [...] dogmatsko postupanje istoga uma *bez prethodne kritike njegove vlastite moći*!« Drugo, dogmatizmu je svojstveno smatrati spoznaju *a priori* spoznajom o stvarima po sebi. S prvim određenjem o čemu lakše izlazimo na kraj. Dogmatizam se tako javlja kao naivni modus izvornog metafizičkog spoznaja, u kojima je metafizičar takoreći izgubljen u svojoj temi i tako propušta stalno upotrebljavanu moguću spoznaju ikada uiniti predmetom kritičke refleksije. Što se tiče drugog momenta karakteristike dogmatizma, on zadaje neusporedivo veće i teškoće razumijevanja. Sva spoznaja ipak smjera na stvari, i to na postojeće stvari. Metafizičar ka spoznaja biti zbiljskih stvari može se ipak odnositi samo na stvari po sebi. U kojoj je mjeri taj zahtjev nelegitiman?

Ako pojam dogmatizma sadrži dva različita momenta, njihovu unutarnju svezu još ne možemo spoznati, tad se možda može predmnijevati da su oni na neki način pripadni komplementarni dijelovi onih prije spomenutih dvaju određenja ideje transcendentalne filozofije. Ako je transcen-

dentalna filozofija kritika istoga uma, tad je dogmatizam o čemu nedostajanje te kritike, kao naivno vršenje djelatnosti na polju apriornog spoznavanja. Odgovara li tad zahtjevu dogmatizma da spoznaje stvari po sebi kao pripadni komplementarni dio samoutemeljenja metafizike, baš u pitanju o mogućnosti apriorne spoznaje? Zacijelo, ako se to pitanje o mogućnosti apriorne spoznaje ispravno razumije. Što zapravo zna i »pitanje o mogućnosti spoznaje«? Zna i li to »pitanje o spoznavanju prvenstveno«? Ne. Pitanje o mogućnosti spoznaje zna i u prvome redu pitanje o *bitkovnom ustrojstvu onoga što u spoznaji treba biti spoznato*. Dakle pitanje o mogućnosti metafizičke spoznaje mora rasvijetliti bitkovno ustrojstvo *a priori* spoznatog bića, tj. mora ga prethodno uiniti problemom i ne ga jednostavno ostaviti u samorazumljivost i neke takve spoznaje stvari po sebi. Ocrtavanje zapletenih temeljnih misli u izlaganju kantovske ideje transcendentalne filozofije dade se shematski ovako prikazati: ideja transcendentalne filozofije razlaže se u dvije strane određena: jedna je kritika istoga uma, odnosno kritika metafizičke, tj. apriorne spoznaje; dok je druga metafizika kao znanost, odnosno samoutemeljenje metafizike, to jest pitanje o mogućnosti apriorne spoznaje.

Te se dvije strane opet mogu naći i u takoreći definirajućim objašnjenjima što ih Kant stavlja pred svoju upotrebu riječi i »*transcendentalno*«. Termin prije svega ne označava prvenstveno neko biće supstantivne vrste, niti neko ja, niti subjektivnost, niti sposobnost, nego *na in filozofijskog pitanja i spoznavanja*, i to onaj u kojem filozofija, utemeljuje i samu sebe, postaje znanošću. Budući da su u najvećem broju definicija već zajedno obuhvaćena oba upitna momenta, mi se držimo onih mjesta gdje su oni još spoznatljiviji kao dva različita momenta. Jer njihovo nutarnje jedinstvo baš i jest problem. Kant najprije određuje:

»Ja nazivam transcendentálnom svaku spoznaju koja se ne bavi toliko predmetima, *ve našim pojmovima a priori o predmetima uop e.*«⁸ Bavljenje našim pojmovima a priori, nije li to kritika metafizi ke spoznaje? Drugo mjesto: » itava transcendentálna filozofija [...] nije ništa drugo do [...] rješenje pitanja: Kako su mogu i sinteti ki sudovi *a priori?*«⁹

Ovdje nažalost moramo po strani ostaviti zna ajnu problematiku koja se skriva u kantovskom tuma enju metafizi kih spoznaja kao sinteti kih sudova a priori. Ovdje nam je važno jedino to da je transcendentálna spoznaja upravo rješenje pitanja mogu nosti metafizi ke spoznaje. Stoga ponavljamo pitanje koje vodi našu interpretaciju: u kojoj je mjeri pitanje o mogu nosti metafizi ke spoznaje njezina kritika? Donosi li kriti ka spoznaja apriorne spoznaje ve sa sobom i osvjetljenje njezine mogu nosti? Ne mora li se najprije istražiti prava bit metafizi ke spoznaje, prije nego što se može dati objašnjenje njezine mogu nosti? Nije li dakle *kritika* istoga uma prethodno vode i problem, a razjašnjenje njezine mogu e primjene onaj tek naknadni?

To je ustvari osnovna crta cijeloga niza interpretacija Kanta, koje možemo svrstati u tri tipične grupe. Ono svima njima zajedni ko može se otprilike ovako izre i: naspram tradicionalne metafizike iní Kant radikalni obrat. Dok je takozvana dogmatska metafizika u naivno tematskom nastrojenju usmjerena na bi e i na bitne strukture, Kant takore i okre e to tematsko usmjerenje na bitak time što se vra a na sam subjekt koji provodi spoznaju bitka. Tri tipična uobli enja tog temeljnog uvjerenja su sljede a: 1. Kantova transcendentálna filozofija je promišljanje metode metafizike i uop e svih znanosti, ona je teorija znanosti; 2. — a to tuma enje je bitno naivnije — »Kritika istoga uma« je takore i istraživanje oru a, instrumenta metafizike, dakle puka propedeutika za filozofiju; 3. Kant kao prvi

u kriti kom okretanju k istome umu otkriva istinsko tematsko polje metafizike, subjektivnost ili »duh«, što se tada tako er dovodi u svezu s navodnom metafizikom duha »njema kog idealizma«. Sva ta tuma enja ideje transcendentálne filozofije (kao teorije znanosti, kao propedeutike, kao metafizike duha) *promašuju* smisao kantovskog postavljanja problema jer ne poimaju unutarnju svezu obaju odre enja ideje transcendentálne filozofije. Ukoliko želi biti utemeljenjem metafizike, Kantova je transcendentálna filozofija *iz temelja ruše i novi na in pitanja o bi u samom*. Kritika istoga uma nije tematska spoznajna teorija metafizi ke spoznaje, koja se prema predmetu metafizike, bi u, odnosi analogno kao refleksivna analiza opažanja prema opaženoj stvari. To zna i da se Kantova kritika istoga uma uop e ne smije tuma iti na niti vodilji refleksivnosti, dakle obrtanja tematskog nastrojenja tradicionalne metafizike. No takvo je pogrešno tuma enje gotovo neizbježno ako se onaj *jedan* odre uju i moment ideje transcendentálne filozofije, upravo taj da je ona kritika istoga uma, smatra zapravo *vode im* odre enjem.

Kao sljede e nastaviti emo pojašnjavanje Kantova transcendentálnog pitanja, kako bismo odatle bacili prvo svjetlo na *transcendentálnu*, prema kojima se filozofiranje ve na po etku razlaže.

Pitanja o svijetu, istini i Bogu, koja su nam se nametnula pri prvome koraku u filozofiju, naime pri pokušaju da shvatimo prirodnu naivnost kao takvu, po etno su nam u svom karakteru pitanja tamna i neprozirna. Kakva su to pitanja? Svijet nam ipak važi kao cjelina bi a, istina kao podudaranje ljudskoga uma s bi em, a Bog kao ono najveće ma jestvuju e. U sva se tri pitanja dakle o samom bi u pita u jednom svaki put odre enom pogledu. No taj pogled ne zna i ograni enje na odre eni opseg, okrug, djelomi no podru je bi a, nego je svagda temeljno pitanje same filozofije pitanje što je bi e, *ti to on*. Problem svijeta, problem istine i problem Boga nisu stoga nikakva posebna pitanja koja se u pojedina nim filozofijskim disciplinama u neku ruku mogu obra ivati kao predmeti, nego su to pitanja jednako izvorna kao i problem bitka. Cjelina filozofije se od po etka razvija u tom etverostrukom horizontu problematike pitanja bitka, pitanja svijeta, pitanja istine i pitanja Boga. A to razvijanje je nešto posve drugo od specijalizacije koja pripada biti znanosti. Sistematska narav filozofije pokazuje se u tom etverostruko-jedinstvenom nabacaju, koji raš lanjuje njezinu temeljnu problematiku. Zašto ta etverostrukost? Što je razlog tome? Na to se ne može jezgrovito odgovoriti jednom tezom. Štoviše, iz biti bi a se mora razumjeti zašto se ono iz sama sebe izvorno etverostruko nabire. Sveza anti kih odredbi filozofije kao pitanja o »*on he on*« i kao »*episteme theologike*« može

se uop e kao pitanje postaviti samo iz problema iskonske nabranosti bi a uop e. To nas upu uje na zagonetku tamne i upitne sveze u kojoj stoje vode i pojmovi stare metafizike, kao što su *on, hen (katholou), agathon* i *alethes*. Ili latinski: *ens, unum, verum, bonum*. U takozvanim *transcendentalijama* skriva se problem izvornog naba aja filozofije u etverostrukosti njezinih temeljnih pitanja. Što je narav transcendentalija još je do danas zaboravljeno pitanje. I ini se da se unato ontologijskom obratu suvremene filozofije još ne po inje osvjetljavati zaboravljenost problema transcendentalija. Takva zaboravljenost me utim nije bezazlena stvar. Ona naime zna i da filozofija nije pod izri itim vodstvom sistematskog naba aja koji pripada njezinoj biti. Zaborav problema transcendentalija je najdublji razlog toga da se temeljna tendencija novovjeka filozofije uvijek nanovo krivo razumije i potiskuje u tuma enje da se u njoj zbio zaokret prema subjektivnosti, onom ja, svijesti i tome sli no, u suprotnosti spram objektivnog usmjerenja anti ke filozofije prema bi u. Novovjeka filozofija je tako malo subjektivistička kao što je i anti ka objektivistička. itava je ta suprotnost vulgarna i uop e ne ulazi u dimenziju problema.

Kantovu ideju transcendentalne filozofije po eli smo razlagati u njezinoj op enitaj nakanu zato što je nama danas uobi ajeni pojam transcendentalnog odatle zadobio svoj zna enjski sadržaj. Ali mi pokušavamo Kantovpojam transcendentalnog povratno interpretirati s obzirom na problem transcendentalija i taj problem ispostaviti kao neizri itu vodilju Kantova pitanja. Jedna takva interpretacija smion je in, tim više što ovdje ne možemo u i u zbiljsko izlaganje Kantove filozofije te se ograni avamo samo na raspravljanje o ideji njegove transcendentalne filozofije. Transcendentalna filozofija je u prvom stupnju svojeg razvoja kritika istoga uma. S druge pak strane ona je

utemeljenje metafizike kao »znanosti«, ukoliko odgovara na pitanje kako je mogu a metafizika. Svezu tih dviju označava nazvali smo prijepornim pitanjem, prijepornost kojeg se općenito ne priznaje, budući da ovdje sudbonosnu ulogu igra ipak jedno blisko, plauzibilno tumačenje. Na pitanje o mogućnosti metafizike, kaže se, odgovara se u kritici metafizičke spoznaje, putem spoznajnoteorijskog promišljanja, putem istraživanja spoznajne mogućnosti i nužne svoj metafizici. To da se odgovor na pitanje o mogućnosti metafizike traži u usmjerenju na refleksivno opredmeteljenu subjektivnost *predrasuda* je mnogih interpretacija Kanta koje njegov »kopernikanski obrat« tumače kao okret prema subjektu i napuštanje ontologijske problematike. Mi smo spomenuli tri tipa oblika tog tumačenja, prema kojima bi kritika istoga tumačenja bila: 1. metodologija metafizike i svih znanosti, dakle neka teorija znanosti; 2. spoznajnoteorijska propedeutika za filozofiju; 3. metafizika subjektivnosti (umjesto dosadašnje metafizike objektivnosti).

Ta se tumačenja najbližima kad se baš ideja transcendentale filozofije promatra prvenstveno polazeći od kritike tumačenja, a ova se sama opet smješta u aspekt nekog refleksivnog postavljanja zadaća, koje obrće dotadašnji smjer istraživanja.

Ali možda je Kantov revolucionarni spoznajni čin nešto posve drugo nego povratno okretanje filozofijske spoznaje prema spoznavajućoj subjektivnosti.

Mi se ponovno vraćamo pitanju: kako se kritika tumačenja odnosi prema rješavanju pitanja o onome *kako* mogućnosti metafizičke spoznaje? Odgovara li se na pitanje o mogućnosti apriorne spoznaje takoreći i samo od sebe u potezu kritike istoga tumačenja koja ima refleksivno ishodište? Ili ne treba li dapače upravo *obratno* nužnost kritike istoga tumačenja biti pojmljena iz problema mogućnosti metafizičke spoznaje?

To je teza u kojoj naše interpretativno polazište dolazi do prve pozitivne tvrdnje. Smisao se Kantove ekspozicije uopće može pojmiti samo ako je pitanje o biti metafizičke spoznaje zadržano pod vodstvom prethodno nadirućeg pitanja o mogućnosti metafizičke spoznaje. Pitamo: što zapravo zna i »mogućnost metafizičke spoznaje«? Odgovor se na to pitanje ne može u prvome redu dati u istraživanju samoga metafizičkog *spoznavanja*, nego u određenju bitne a priori spoznaje. Problem mogućnosti metafizičke spoznaje ne može se pokrenuti s mjesta u refleksivnom istraživanju spoznajne mogućnosti, već samo u uvidu u *bitkovni ustroj* bitne a priori. Ili drukčije rečeno: ne radi se o spoznajnoteorijskom ili spoznajnokritičkom, nego o *ontologijskom* pitanju, iako se baš taj ontologijski problem usljed svoje vlastite težine mora preobraziti u kritiku istoga tumačenja. Kako je biti ustrojeno samo po sebi da njegova bit uopće dopušta nešto takvo kao što je metafizička spoznaja, dakle spoznaja iz istoga tumačenja, prije svakog iskustva? To dopuštanje bitne a priori, ta njegova snošljivost za Kanta je pravi problem. Kako naprotiv o pojedinom određenju bitne a priori u možemo znati da posjeduje ta i ta svojstva, da je tako i tako ustrojeno, to se odgovara s obzirom na iskustvo. U iskustvu se i sami usmjerujemo prema bitu a priori, i u tom susretu iz njega samog razabiremo njegovu istinu. Kako je naprotiv mogućno da o bitu a priori u koje nismo mi sami bez iskustvenog pristupa i bez očitavanja istine po njemu samom, prije svakog susreta, možemo spoznati općenito bitni ustroj uopćenito valjanosti i nužnosti, i to unaprijed, čak štoviše potpuno sami i bez našeg usmjeravanja na samo biti a priori možemo proširivati to znanje a priori — to je zagonetka koju je Kant prvi puta osjetio u svojoj njezinoj tamnini i zbog čije je neriješenosti metafiziku smatrao neznavstvenom.

Kako li je bi e unaprijed — prije svakog susreta — spoznato i istinito, o ito u svojem bitno op enitom bitkovnom smislu? Kant postavlja sebi taj problem i rješava ga u kritici istoga uma. Kako treba shvatiti tu svezu? Tvrdimo: pitanje o mogu nosti je ontologijsko pitanje, tj. takvo u kojem se pita o samom bi u, ukoliko treba istražiti upravo ustrojstvo bitka bi a, kako je ovo unaprijed, ve prije svakog iskustva, izgubilo svoju istinu. Ontologiju kao problem uzimati kao polazište tako da u središte dolazi udnovato bitkovno ustrojstvo bi a da je ono ve svagda izgubilo svoju istinu, to nije ništa drugo do Kantovo »*transcendentalno pitanje*«. Zašto se taj na in ontologijskog postavljanja problema ozna va transcendentalnim? Postoji li tu još bilo kako neka sveza s onim bitkovnim odre enjima što smo ih upoznali kao transcendentalije? Ili Kantovu upotrebu rije i treba tuma iti samo iz njegova spisateljstva? Mi smatramo da je Kantovo filozofijsko pitanje, koje on nabacuje u »Kritici istoga uma«, stajalo pod vlaš u problema transcendentalija, premda on tu svezu još zapravo prikriva bagateliziranjem transcendentalija. Prilikom uspostavljanja potpune tablice svih istih pojmova razuma govori on gotovo usputno o »transcendentalnoj filozofiji starih«, koji da su osim samo rapsodijski prikupljenih pojmova razuma kao predikate stvari utvrdili i još *neke udnovate pojmove*, koji da su kasnije sažeti u skolasti - kom stavu: »*Quodlibet ens est unum, verum, bonum.*« Ali to da ustvari nisu nikakvi predikati stvari, ve samo »logi ki zahtjevi i kriteriji sve *spoznaje stvari*«. Kamo Kant time potiskuje te pojmove, to ovdje ne emo istraživati. Svakako treba ostati bez proturje enja to da to nisu isti predikati stvari, odnosno kategorije. No ipak je upitno nemaju li ti pojmovi, ako i nisu iste odredbe onoga što, na koncu neki problemati an odnos spram *bitka kao takovog*. Bi e je, kao svjetski postoje a mnogostrukost

stvari, raš lanjeno u mnogostruke vrste i rodove, u stupnjeviti slijed stvarnih op enitosti, na primjer slijed: ma ka — sisavac — živo bi e. Ono što ma ku ini ma kom, ma kost, njezina je »*realitas*«, njezino što-stvo. Svako bi e raš lanjeno na što-stva, je, ukoliko je stvar u najširem smislu, stavljeno u op enite strukture stvarnosti kao takve, u sklop kategorijalnih struktura, kao što su supstancijalnost, kauzalnost itd. Kakve su vrste pak ti pojmovi bi a, jednoga, istinitoga i dobrog, koja je njihova op enitost? Njihova se op enitost ponajprije shva a tako da se izjedna uje s op enitoš u pojma »bi e«. Svako bi e, upravo ukoliko je samo jedno bi e, treba ve biti jedno, istinito i dobro. Op enitost pojma »bi e«, *on, ens*, nije, kako je ve Aristotel pokazao, ni op enitost vrste, roda, ni op enitost kategorijalnih odre enja, nego takva op enitost koja sve te op enitosti nadilazi, transcendiru ih. Pojmove onog *ens* i one koji ga slijede: *unum, verum, bonum*, nazvalo se »transcendentalijama«, ukoliko prekora uju sve druge naine op enitosti. Unutarnji uzajamni odnos tih transcendentalnih pojmova je ponajprije posve neprovidan. A ta time po prvi puta nazna ena problematika tako je zastrta da je Kant u pogledu transcendentalija mogao re i kako ih se u novije vrijeme u metafiziku uvrštava samo još »zbog poštovanja«. Ali ne može li to tako er zna iti da se ta problematika zastrla do neprepoznatljivosti? Ne potje u li te transcendentalije iz jednog vremena u kojem pojam bitka još nije bio skliznuo u bezizražajnu prazninu takozvanog »najop enitijeg i najvišeg« pojma; iz jednog vremena u kojem odnos onog *ens* prema *unum, verum, bonum* nije bio tautologijska jednadžba, ve naslov jednoga središnjeg problema? Svezu izme u *ens* i *unum, ens* i *verum* itd. terminologijski zahva amo kao transcendentalni odnos. Anti ka je filozofija stajala poglavito u znaku borbe oko transcendentalnog odnosa izme u *on* i *hen*. U

Aristotelovoj metafizici ta se nova znanost određuje kao pitanje o bi u kao bi u, a također i kao pitanje o onom *theion*. Interpretacija toga vrlo osporavnog dvostrukog određenja možda se može postaviti kao pitanje o transcendentnom odnosu između *ens* i *bonum*.

Postavljamo tezu: Kantova transcendentalna filozofija nije ništa drugo do ponovno utemeljenje metafizike, tj. ontologije, u pitanju o odnosu transcendentalija *ens* i *verum*. Središnje vode je pitanje tog novog utemeljenja ipak je to kako je metafizika spoznaja uopće moguće, tj. kako je unutarnja narav biti upravo takva da je ono svagda veštinito. Kako je *ens* kao takvo *verum*? To pitanje ne smjera na objašnjenje iskustvene spoznaje, tj. na ina kako bi je prigodice, upravo tu i tamo kad postaje predmetom iskustva nekog subjekta, može biti istinito. Ne radi se o onoj istinitosti biti koja mu pridolazi slučajno i nebitno. Radi se prije o istinitosti biti ukoliko ona nužno i stalno pripada biti. Pitanje se zaoštrava: kako bi je mora biti da je upravo veština naprijed izgubilo svoju istinu? U rješenju tog transcendentnog problema u Kanta ne možemo ovdje ulaziti. Nagoviještamo samo njegovu osnovnu misao, koju provodi u takozvanoj »transcendentalnoj dedukciji istih pojmova razuma«: uvjet moguće nosti toga da je bi e kao takvo veština sveg iskustva izgubilo istinu svoje biti leži u tome da ta istina nije istina o stvarima po sebi, nego da ta istina sačinjava upravo bitak biti a — da bitak leži u istinitosti. Drugim riječima, kad bi bi e, u metafizici spoznaji naprijed u svojoj biti spoznato, bilo subjektu iskonski strana stvar po sebi, tad ne bi uopće bilo moguće apriorno znanje o njemu. Ukoliko naime to znanje treba biti apriori, ne smije biti crpljeno iz iskustvenog susreta s bi e. Ako se dakle ne može ravnati prema biti u, kako bi se trebalo razlikovati od pukih umišljaja? Metafizika spoznaja, tj. spoznaja iz istoga uma, koja se stječe u samore-

fleksivnom ulaženju uma u sama sebe, koja je apriori crpljena, neosporan je faktum, potvrđen primjerice u matematici. Ta spoznaja dakle ne može biti spoznaja biti stvari po sebi, nego je bitak stvari sam iz sebe u nužnoj unutarnjoj svezi sa subjektivnošću: ono *ens* je principijelno neko *verum*. Osvjetljavanje tog odnosa predstavlja temu »Kritike istoga uma«. Sada pitamo: ukoliko je određene transcendentalne filozofije kao »Kritike istoga uma« zapravo sadržano u odlučnom pitanju *kako* je moguće metafizika spoznaja? Upravo zato što Kant isti um ne može imati temom refleksije u refleksivnom odvraćanju od bi a, veština o bi u u horizontu transcendentnog odnosa između *ens* i *verum*, mora isti um postati temom. Ako istina metafizike spoznaje ne može vrijediti o stvarima po sebi, ako dakle ne može naći objektivnost u primjeravanju ili primjerenosti nekoj dogmatski postavljenoj stvari po sebi, tad o to mora u sebi samoj sadržavati princip onoga što sačinjava *objektivnost objekata*.

Ako je ekspozicija problema bila u znaku pitanja kako bi je naprijed treba moći biti istinito, tad rješenje leži u tome da se bitak spozna u istinitosti, da ono *verum* in bit od *ens*. To znači: isti um, moć apriorne spoznaje, iz sebe sama nabacuje objektivnost objekata, predmetnost predmeta. Bitak je doveden u unutarnji odnos s umom kao biti ovjeka. Ontologijsko pitanje o bitku s obzirom na njegovo bitkovno ustrojstvo, koje naprijed dopušta istinitost, postaje u provedbi svojeg ispitivanja kritikom istoga uma, a na taj način i u pitanjem o biti ovjeka.

Kako iz te ekspozicije u Kanta postaje sistematsko razvijanje sveze bitka i uma, i kako ovjek time ulazi u središte ontologijske problematike, to sad više ne možemo dalje pratiti. Promatranje Kantove transcendentalne filozofije imalo je za nas samo jednu svrhu, da *reinterpretiramo* Kantov termin transcendentnog, koji skoro potpuno vla-

da našim današnjim razumijevanjem tog izraza, *u smjeru zaboravljene problematike transcendentalija*. Problem transcendentalija je središnji problem filozofije, ukoliko se sve filozofijsko ispitivanje od početka razvija u četverostrukom nabacaju problema bitka, svijeta, istine i Boga. Ta pak četiri temeljna pitanja ne stoje jedno pokraj drugog, nego su unutarnje međusobno isprepletana i uzajamno se prožimaju; i svako izlazi izvan sebe van te ukazuje na druga. *On* i *hen* jedno prema drugome stoje u odnosu slijeda jednog za drugim (u odnosu onog *akolouthiein*), oni se odnose kao *attion* i *arché*, kao uzrok i po etak — kaže Aristotel,¹⁷ koji se prvi iz izvorno dohvatio problematike transcendentalija. Upravo se s obzirom na antičko porijeklo mora naglasiti dvozna nost koja prijanja uz grčki pojam *on*, uz pojam bitak. *To on*, participijni oblik, jednom zna i ono što jest, supstanciju, — a zatim opet i infinitivno uzeto *einai*, bitak. A shodno toj dvozna nosti onog *on* kao bitak i kao bitka imamo također i dvozna nost ostalih transcendentalija. Svako je bitak kao takvo jedno; biti jednim je bit supstancije; »*Substantia est monadare*«, kaže Leibnitz,¹⁸ ključni metafizički središnji pojam monade označava supstancijalnost supstancije. Ali i bitak, ono *einai*, zbiljski bitak je neko jedno, jedna jedina zbiljnost. Jednota zbiljskog bitka je *svijet*.

Pitanje o svijetu je transcendentalno pitanje. To prije svega zna i da ono nije pitanje o pukom okružju, djelomično nime području, ili nekoj strukturi na biću, nego je filozofijsko temeljno pitanje o biću, ukoliko sve što jest, i što se uz svu različitost podudara upravo u tome da je neko bitak, jest u jedinstvu svijeta. No oznaka pitanja o svijetu kao transcendentalnog pitanja nadilazi etiketiranje koje ništa ne kazuje tek ako se time prije svega misli svojstveni *nabacajni karakter* tog pitanja. Filozofija je bitno sistematska, i to upravo u četverostrukosti temeljnih pitanja,

koja su imenovana s četiri transcendentalije, ukoliko ona ne opisuje postojebnost, nego *postavljaju i nabacuju* to što je bitnost bitak, što su svijet, istina i ono najviše ma jestvuje bitak. Ali izvorno postavljaju bitak nabacivanje nije istovjetno sa samovoljom i proizvoljnošću u izmišljanja bitak, s nepovezanošću i neobvezatnošću u pukih tvorevina mašte. Dapače, nabacaj je jedino moguće i na in kako nam se može pojaviti ono što je bitnost bitak prije svakog nalaženja i susretanja. Svijet nije doista nikakav predmet, na koji možemo naići, kojega možemo susresti, kako bismo ga vjerno opisali i ocrnali. Mi čak naše mnijenje o svijetu ne možemo nikada omjeriti na samome svijetu, kao što mnijenja o predmetima, o stvarima, možemo omjeriti na njima bitak su za nas prisutne. Svijet ne može baš nikada biti prisutan poput neke stvari, ne možda stoga što bi bio prevelik, nego stoga što bitno nije stvar. Što je svijet? O čemu pitamo kad pitamo o svijetu? Odgovor se bitak lakim. Svijet je cjelina bitak, sveukupnost bitak. Ali kakva cjelina, kakva sveukupnost? Je li svijet golemo mnoštvo, ogromna hrpa stvari? Naša zemlja sićušno zrno prašine u svemiru s njegovim zvjezdanim sustavima? Je li fizika nadležna za pitanja o svijetu, jer ona ipak ima najbolje znanje o makrokosmičkoj strukturi materije i o odnosu materije i prostora? Pojavljuje li se svijet uopće u fizici? Ili pak samo i jedino filozofija odlučuje o tome što je svijet?

Prije ekspozicije neke dostatne postavke pitanja o svijetu hoćemo se kratko osvrnuti unatrag na povijest pojma svijeta. Na početku antike *kosmos* još nema posebni smisao prirode i cjeline prirode. *Kosmos* kod pred Sokratovaca zna i prije svega *stanje*, nije još regionalna oznaka, nego na in kako priroda jest. *Kosmos* u Parmenida primjerice zna i ovaj svijet, u smislu stanja svijeta. »Za budne postoji samo jedan kosmos, za one koji spavaju vrijedi da se svakom okrene svome vlastitom svijetu.« (Heraklit, Frag-

ment 89) *Kosmos* ovdje dakle prvenstveno zna i neko »kako«, neko stanje bi a, a ne podru je. To »kako« je neka posvemašnja odre enost cjeline bi a i prethodi svakome pojedinom bi u, a u relaciji je prema odre enim na inima ljudskog ponašanja (bdijenje, spavanje). U po ecima krš-anstva se *Kosmos* tako er pojavljuje kao oznaka za na in ponašanja ovjeka, pa e za na in egzistencije. *Kosmos* je bitak ovjekom u poganskom, od Boga odvra enom nastrojenju: Recimo Pavao govori o *sophía tou kósmou* u suprotnosti spram *aión mellór* spram budu ega života. Svijet ozna va u Ivanovu navještenju ovjekovu udaljenost od Boga ili ovjekov bitak naprosto. *Kosmos* je tako ukupnost ljudi; suprotni pojam u Ivana *Jezoé*, svijet u smislu izbavljenosti; Krist je život, *phos tou kósmou*. Augustin je zatim posrednik toga ranokrš anskoga pojma svijeta Zapadu, pri emu se me utim dog a a preinaka: *mundus* jednom zna i ono stvoreno, *ens creatum*, i odnosi se korelativno spram onog *creator*: spram Boga. Zatim pak zna i i *habitores mundi*, dakle ljudi kao stanovnici svijeta; *dilectores mundi*, dakle oni koji su podlegli svijetu, bezbožnici, *impií*. U Tome Akvinskog opet nalazimo tu dvostrukost: *mundus* jednom kao *universitas creaturarum*, cjelina stvorenih stvari, a onda, kao *saeculum*, *saecularis* postaje protupojmom za *spiritualis*. U predkantovskoj metafiziци kozmologijski pojam svijeta ponovno dolazi u prvi plan nasuprot onome koji zna i ovjekovo nastrojenje i temeljno držanje, ljubav prema svijetu i potpalost pod svijet. Baumgarten definira: »*Mundus (universum, pan) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius.*« Tim je pojmom svijeta Kant još bitno odre en u svojem predkriti kom razdoblju, i to prije svega u svojem habilitacijskom spisu iz 1755. »*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*« te u spi-

su iz 1770. »*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*«. U »Kritici istoga uma« (1781) za Kanta se s idejom filozofije mijenja tako er i problem svijeta. Tamo pitanje o svijetu nastupa u transcendentalnoj dijalektici, tj. u nauku o proturje jima istoga uma sa samim sobom, koja su ovdje pojmljena kao kozmologijske antinomije. Iako problem svijeta time dopijeva u aspekt negativnog na ina obrade, ipak je Kant vrhunac filozofij-skoga pitanja o svijetu u sveukupnoj tradiciji zapadnja ke metafizike: kod njega se po prvi put dog a a principijelni uvid u to i utemeljenje toga da svijet *nije bi e, nije stvar*; da svaki pokušaj da ga se misli stvarnosno, bilo kao kona - nu bilo kao beskona nu veli inu, zapli e ljudski um u nerazrješivo proturje nje. U vremenu što slijedi nakon Kanta problem svijeta se prije svega u Njema kom idealizmu postavlja i obra uje u filozofiji prirode, koja zajedno s filozofijom duha ve inom ini drugi dio sistema. To me utim ne zna i da bi problem svijeta na koncu bio potisnut u zasebno filozofijsko pitanje, upravo suprotno. Filozofija prirode nije regionalno ograni ena problematika, recimo ak bavljenje djelomi nim podru jem zbiljskoga, za koje mislimo da je ispunjeno s *res corporea*. Filozofija prirode nije ontologija jednoga okruga, jedne regije bi a, nego je ona filozofija u cijelosti, ali u smjeru pitanja koje je odre eno transcendentalnim odnosom onog *ens* i *unum*. Tako se recimo Hegelova misao o sistemu, onako kako je izražena u »Enciklopediji«, raš lanjuje na A. Znanost logike, B. Filozofiju prirode i C. Filozofiju duha. Ovdje filozofija prirode i filozofija duha nipošto nisu ograni enjem zadobivena djelomi na podru ja zbiljskoga, nego se obje isklju ivo bave istinski zbiljskim, idejom, jednako tako kao i znanost logike. No dok se tu ideja promatra u svojem istom bitku po sebi i bitku za sebe, u filozofiji prirode je ona predmet u svojem bitku izvan sebe, a u filozofiji duha

kao ideja koja se iz bitka izvan sebe vratila sebi samoj. Taj se principijelni filozofijski pojam filozofije prirode gubi u drugoj polovini 19. stoljeća, a s tim ide zajedno i propadanje problema svijeta sve do neprepoznatljivosti. Ne kao da bi naslov »svijet« išeznuo iz postavki pitanja, naprotiv; ali ispitivanje se ograničava na to da se znanstvenoteorijski i metodološki naknadno misli ono što prirodne znanosti, ne brinu i se o svojoj filozofiji prirode, matematičko-fizičko prethodno misle pod svijetom. Fenomenologijom uvedeno ponovno buđenje metafizičkog mišljenja iznova je pokrenulo filozofijsko pitanje o svijetu.

Ovaj bi nam kratki povijesni pregled povijesti pojma svijeta trebao prije svega ukazati na Kantovo središnje mjesto u ovome kontekstu. Iako sada prelazimo na to da pitanje o svijetu sami *pitaju* i postavimo, ipak je pogled na Kanta biti uvijek nanovo nužan.

Pitanje o svijetu treba biti pitano kao jedno transcendentno pitanje. Pod time sad razumijemo pitanje o biću ukoliko je ono jedno; to nije, pitanje o onom *einai*, o bitku, kao o jednom. Zašto se bitak, zašto se jedno razilazi u mnogostrukost mnogih bića? Ne bi li mogla biti samo jedna jedina stvar? Moraju li nužno u jedinstvu bitka postojati mnoga bića, a time i njihovo zajedništvo, njihovo sve-jedinstvo, svijet? To je transcendentno temeljno pitanje metafizike.

//

Pitanje o svijetu je transcendentno pitanje. Od Kantova vremena naziv »transcendentno« vlada modernom filozofijom. No sve se mnogobrojne vrste igre sa značenjima vraćaju na Kantov termin. To me utiče i da one time i dalje ostaju u zaboravljenosti prvobitnoga smisla u kojem su u antici izrasli pojmovi bića, jednog, istinitog i dobrog, i to kao nazivi za središnja pitanja filozofije. Taj je zaborav razlog tome da je, prema uobičajenom mnijenju, novovjekovna filozofija posegnula za subjektivnim temeljnim nastrojenjem, u suprotnosti prema objektivnom držanju antičke metafizike. Filozofija nikad nije, tako dugo dok je filozofija, pretežno ni subjektivna ni objektivna; ona je svagda ispitivanje o *čjelini* bića i uvijek nanovo su ista pitanja ta što ih mora uvijek iznova pitati svako doba i svatko tko filozofira. No ako filozofija nema, poput znanosti, vrsti unaprijed dani temelj znanja stečeni iz povijesnih prijašnjih faza te je uvijek nanovo tjerana istim pitanjima, to ne zna i da u filozofiji nije moguće nikakav odgovor, nikakva spoznaja, da je ona *samo* pitanje. To dapače zna i da svatko tko se upusti u filozofiju biva nesmiljeno izručen njezinim bitnim pitanjima i iz nužde upitnosti u cjelini tek mora *postaviti* to što je biće, svijet, istina i Bog; — zna i to da filozofija pojedinca istrže iz zajedničkoga, veći uvijek izloženoga svijeta i stavlja ga u samo u, u kojoj je on kao jedan jedini. Ovdje vrijedi

Hegelova rije : »[...] u pogledu unutarnje biti filozofije nema ni prethodnika ni sljedbenika.«⁴²

Pokušali smo Kantov pojam transcendentalnog interpretirati unatrag u smjeru zaboravljene problematike transcendentalija, naime tako da je Kantovo pitanje o mogući apriorne spoznaje bilo tumačeno kao pitanje o svezi obaju transcendentalija *ens* i *verum*. Pitanje »kako su mogući i sintetički sudovi *a priori*«⁴³ jednako zna no je s pitanjem kako mora biti pojmljen bitak, bitkovni ustroj bi a, da prije svakog saznavaju eg susreta ve bude o evidan, da ve otvoren stoji u svojoj biti? I temeljni je Kantov uvid spoznaja da biti istinit in istinski bitak bi a. Kantova se transcendentalna filozofija tako u dubljem smislu može svesti na formulu skolasti kog stava: *ens et verum convertuntur*.

Reinterpretacija kantovski-modernog pojma transcendentalnog u smjeru temeljnih pitanja filozofije o bi u, jednom, istinitom i dobrom prosljedila je samo nakanu nazna iti op eniti problemski horizont za naše pitanje o *svijetu*.

Kako dakle treba eksponirati to pitanje? Možemo li bez okolišanja s time zapo eti? Ili to pitanje, da bi bilo ispravno pitano, treba prethodno osvještenje o karakteru koji mu je svojstven? Je li to što mnimo pod nazivom »svijet«, usprkos jednozna nosti i samorazumljive sigurnosti tog mnijenja, nešto što se ubrzo otima nekome izravnom tuma enju? Ili pak uvijek dobro znamo što je svijet, tako dugo dok to znanje ne trebamo razložiti? Zapadamo li uvijek u nepriliku im to znanje ho emo iskazati? Doista, svijet nam nikad nije nepoznat, jednako kao ni bi e. Gdje god uop e znamo, tu poznajemo bi e i poznajemo svijet.

Pitanje o svijetu je transcendentarno pitanje. To sad zna i pitanje o bi u, ukoliko je ono u svojem bitku neko *jedno*: dakle *ens* i *verum* kao transcendentarni horizont

pitanja o svijetu. Koji je unutarnji razlog tome da se bi e, držano na okupu u jednoti jednog bitka, umnogostru uje i razlaže u mnoštvo na ina bitka, u podru ja rodne razli i-tosti i u beskrajno bogatstvo individualnog tako-bitka? Aristotel je kao prvi jedinstvo bitka u svakome bi u spoznao kao *jedinstvo analogije*. Time naba eni problem od tada se malo pokrenuo s mjesta, premda »*analogia entis*« stalno pokre e srednjevjekovno filozofiranje, dakako u suženom obliku pitanja o odnosu stvorenog bi a, *ens creatum*, prema *ens a se*, prema stvarateljskom bitku Boga. Svijeta može biti samo tamo gdje je mnogostrukost bi a ujedinjena u jedinstvu jednog bitka. Jedno jedino bi e, na primjer spekulativni pojam apsolutne supstancije, principijelno je *bez-svijetno*. Svijet je mogu samo u okružju metafizi kog problema jednog i mnogog.

Tim su naslovima unaprijed samo imenovani na elni filozofijski smjerovi gledanja, u kojima se nužno mora kretati pitanje o svijetu. Ali najprije pokušajmo u jednome prvom naletu zahvatiti fenomen svijeta. I to time da sebi osvijestimo na in na koji prije svake filozofijske teorije tako nešto kao svijet razumijemo te tako er imamo svakodnevni pojam svijeta. Naime ipak je neosporno da uvijek ve znamo što zna i izraz »svijet«, da nismo u dvojbi o tome što sada treba postati predmetom pitanja, — da je zapravo udno samo ukoliko taj svima poznati fenomen uop e treba ispitivati i naro ito odre ivati. Poznatost svijeta pripada najve im samorazumljivostima našega života; — ali time i njegovim istinskim zagonetkama. Sto pak tako površno razumijevamo pod »svijetom«? Taj izraz upotrebljavamo u višestrukom smislu, ali on svagda zna i neku ukupnost, sveukupnost, cjelovitost. Najprije razlikujemo dva temeljna oblika: singularni i pluralni pojam svijeta. Kada se o svijetu govori u singularu, upravo o jednome jedinom svijetu, taj izraz zna i *sveukupnost bi a*, uku-

pnost onoga što jest i na okupu je u jedinstvu neke sveobuhvaćaju e sveukupnosti. Svijet tako uzet, kao univerzum, kao totalitet bi a, o ito je cjelovitost koje ima »po sebi«, koja sve stvari obuhvaća i sakuplja. Nasuprot tome naviknuti smo pluralno govoriti o »svjetovima«, o sveukupnostima, o cjelovitostima koje se svode na određene na ine odnosa prema bi u: recimo svijet djeteta, svijet biljke, okoliš životinje, svijet srednjega vijeka, svijet žene, polusvijet, svijet matematika, — ali i bez takva svojstva naprosto o svijetu brojeva i figura, o svijetu ideja, svijetu tonova i boja. U svim se tim slučajevima svijet upotrebljava *nepravo*, u prenesenom smislu, kao *metafora*. Tako metafori koji pojam svijeta, koji se uvijek nanovo javlja u svakodnevnom govoru i koji jednostavno zna i ukupnu cjelovitost, označava katkad ukupno subjektivni modus danosti bi a u cjelini, onoga »kako« bitka za nas, recimo svijet sredovjekovlja označava cjelinu temeljnih shvaćanja u kojima svako biće susreće sredovjekovnog čovjeka; — ili pak označava samo ograničeno okružje bića, primjerice u izrazu »svijet brojeva«. Dakle u svakodnevnoj jezičnoj upotrebi imamo tri pojma svijeta: 1. svijet u pravome smislu, kao cjelina bića, kao univerzum. To nazivamo *kozmi kim pojmom svijeta*. 2. svijet u prenesenom, metafori kom smislu, kao *na in susretanja bića u cjelini*. 3. Svijet isto tako metafori koji shvaćen, kao regionalna oznaka za neko područje svijeta. To treba značajno ponajprije isključiti iz našega razmatranja. Već su nas u historijskom pregledu povijesti problema svijeta uvijek nanovo susretala dva temeljna značenja svijeta: kozmičko, koje znači i univerzum bića, i ono koje se tiče i subjektivnoga na čina shvaćanja cjeline svijeta, na čina subjektivnog bitka spram svijeta, *držanja spram svijeta*. Je li taj dvostruki smisao svijeta slušajan? Je li on razjašnjen već time da se jedno značenje označava i kao pravo, a drugo kao samo meta-

fori ko? Ili svijet možda nužno ima veze sa shvaćanjem svijeta i držanjem prema svijetu? Je li svijet nešto tako objektivno postojeće kao stvari u svijetu? Jednoj stvari ipak potpuno svejedno iskušava li je i zna neki subjekt; njezin je bitak postojanje, na jednom mjestu prostora i vremena, dakle na jednom mjestu »u« svijetu. Je li svijet također tako poput kamena ravnodušan prema tome da je doživljen? Ili pak svijeta ima samo za neku konačnu subjektivnost? Je li metafori koja upotreba riječi i svijet slušajna, ili ne skriva li se iza toga pravi problem? Mora li se možda, da bi se mnoštvo bića ujedinilo u jedinstvo svijeta, u njemu nalaziti nešto takvo kao doživljavajuće biće? Je li uopće misliv svijet samo materijalne stvari, svijet mrtvoga kamena? Sigurno, reći će se; ta svi poznajemo prirodoznanstvenu hipotezu o prošlom stanju svijeta, u kojem još nije bilo ljudi, pa čak ni života, nego samo užarenih oblaka plinova. Pitanje je samo nije li takva hipoteza na koncu izrasla u tematskom ograničavanju pozitivne znanosti na jedno unutar-svjetsko polje, ovdje na regiju prirodne stvari, a da svijet kao obuhvaćaju i horizont tog ograničavanja uopće nije postao vidljiv i prepoznatljiv.

Što je svijet? Možemo li na to pitanje odgovoriti analizom našega uobičajenog pojma svijeta, tecimo time da izložimo kako razumijemo, kako predodabavamo, kako mislimo sveukupnost bića, dakle da rašlanimo uobičajeni kozmički pojam svijeta i kako tome eventualno još istražimo subjektivne načine kako nam se u strastvenom interesu, nekom raspoloženju, primjerice tjeskobi, velikoj i dubokoj radosti, otvara cjelina svijeta bića, kako se uzdižemo nad sve pojedinačno i odnosimo prema cjelini? Nudi li rašlanjivanje naših faktičkih pojmova svijeta već u sebi jamstvo za to da je ono u njima pojmljeno uopće shvaćeno po sebi samom? O ito ne. Ti se pojmovi dakle moraju prije toga ispitati. No kako se takvo ispitivanje treba odvijati? Je li

pojam svijeta neki empirijski, iz iskustva ste eni pojam, koji u svako doba na samom iskustvu možemo provjeriti omjeravanjem prema njegovu predmetu? Svijet ipak nikada nije pred nama tako kao neka stvar u iskustvu, koju možemo sa svih strana upoznati, oko koje možemo kružiti, koju opipavamo i eksperimentalno istražujemo. Mi smo doduše uvijek u svijetu, ali ipak nikada njemu nasuprot, kako bi ga promatrali, stekli o njemu nazor i iz tog svjetonazora mogli zadobiti to an pojam svijeta. S jedne strane svijet nam je preblizu ukoliko smo u njemu; s druge strane nam je predaleko, dalje nego svaki predmet. On nikada ak ni ne dospijeva u naše iskustveno okružje, nego se sve naše iskustvo drži u njemu i njime je obuhva eno. Mi ne razumijemo svijet recimo zato jer nas je on jednom sreo u iskustvu. On se uop e nikada ne pojavljuje u našem iskustvu. No razumijevanje i poznavanje svijeta, svijest o svijetu, predodžba o svijetu, pojam svijeta stalno su u našem iskustvu ujedno tu. Kakav je to udnovati pojam, koji je uvijek tu i koji se odnosi na predmet koji nikada nije tu i nikada ne može biti tu?

Propitivanje istine jednoga takvog pojma ipak se o ito ne smije bez daljnega orijentirati prema onome na inu u kojem je ono što je u pojmu upravo mišljeno po sebi same nalazivo, u kojem ono može biti u iskustvu ili zoru neposredno dano.

To što tako površno razumijemo kao »svijet« jest sveukupnost bi a. Bi e poznajemo kao stvari koje su oko nas, koje nas okružuju, kao tlo koje nas nosi, kao ku e, brda, ljude, oblake, zvijez a, i svagda nas same usred svega toga. Sve to pripada u svijet kao njegovi *dijelovi*, kao sastavni komadi i svijeta. No sa injavaju li ti dijelovi, ti sastavni komadi i, svi zajedno cjelinu svijeta? Je li cjelina svijeta nešto takvo kao neko *veliko bi e*, koje se sastavlja iz mnogih pojedina nih bi a? im uop e pokušamo izri ito

promisliti taj vulgarni pojam svijeta, odmah zapadamo u teško e. Je li ona na bi u ste ena predodžba o *cjelini i dijelu* uop e dopustiva za *odnos svijeta i unutarsvjetskog bi a*? To je prvo kriti ko pitanje.

Pokušajmo jednim pogledom obuhvatiti bitne temeljne odnose cjeline i dijela koji se odnose na bi e i tu s pravom dolaze do primjene. Možemo razlikovati s jedne strane sadržajno shva ene odnose cjelina—dio, a s druge logi ko formaliziranje svih tih odnosa. Raspravu o stvarno sadržajnim odnosima zapo injemo najjednostavnijim slu ajem, odnosom cjeline i dijela u sferi tjelesne stvari. Tjelesna je cjelina sastavljena od *komada*. Nije važno što su svi ti komadi opet dijeljivi te se na taj na in raspadaju u manje pojedina ne dijelove. Važan je sad samo odnos izme u *danih* dijelova i cjeline tih dijelova. Cjelina i dio ovdje su na elno istorodni; svaki dio je tjelesan, ima veli inu i oblik i mjesto u prostoru. Ali i cjelina je tjelesna, ima ve u veli inu i oblik te tako er neko mjesto u prostoru. U veli ini cjeline sadržana je veli ina dijela, u prostornome mjestu cjeline tako er prostorno mjesto dijela. Dio se može izdvojiti iz cjeline, koja se tad za taj dio smanjuje; a može tako er uvijek neki dio pridoci postoje o tjelesnoj cjelini i pove ati je. Cjelina i dio su posve istovrsni i uop e nisu kvalitativno razli iti. Je li to tako i kod svijeta? Jesu li svijet i bi e u njemu istovrsni, samo što bi svijet bio *ve i* od mnoštva bi a što se nalaze u njemu? Je li veli ina unutarsvjetskog bi a komad veli ine svijeta? I kao što svaka stvar u svijetu ima svoje mjesto u prostoru, ima li svijet, kao samo ono ve e, tako er mjesto u prostoru, i to tako da su u njegovu prostornome mjestu sadržana prostorna mjesta stvari? Je li veli ina svijeta takva da se može smanjiti i pove ati, ona kojoj se može nešto dodati ili nešto oduzeti? I kona no, vrijedi li za svijet, isto kao i za tjelesnu cjelinu, to da nije kvalitativno razli ito od svojih dijelova? Može li se

to uopće zbilja mnijeti? Ne ukida li se takva predodžba već u početku, ako razumijemo ma i najmanje od svijeta? Svijet ipak nije u prostoru, kao neka ogromna tjelesna stvar, nego prostor, u kojem su sve tjelesne stvari, jest *svjetski prostor*. Svijet tako uopće nema nikakvu veličinu u svjetskome prostoru, nego su sve veličine u njemu. On nema mjesta, nego su sva mjesta u njemu. On nije sposoban ni za kakvo povećanje niti smanjivanje, nego se, štoviše, sve povećanje ovdje i smanjivanje tamo događa u njemu. Svijet je kvalitativno različit od unutarsvjetskog bita. Svijet i bit e u svijetu ne odnose se kao tjelesni dio prema tjelesnoj cjelini.

Drugu stvarno sadržajnu predodžbu cjeline i dijela imamo primjerice u cjelovitosti ovdjeka prema njegovim dijelovima kao materijalnoj tvarnosti, organskoj životnosti i duševno-duhovnoj svijesti. Cjelina je ovdje kvalitativno različitija od svojih dijelova, nije jednostavno sastavljena od dijelova, nego je ono u potpunosti drugo spram svojih dijelova. Je li taj odnos primjenjiv na svijet? Daju li raznovrsna područja bita zajedno jedan svijet? Cjelina koja se sastoji iz raznovrsnih dijelova ponajprije je ipak bit e. Taj se odnos javlja posvuda kod unutarsvjetskog bita; dio je tada apstraktni moment cjeline. Sabiranje takvih apstraktnih momenata vodi konačno do onih *concreta*, do samostalno jestvujućih stvari. Je li svijet na koncu također nerneconcretum? A to bit znači: neka pojedina na stvar? Ni ta se predodžba ne može zbilja primijeniti na svijet. Ostaje — ako zakazuju sve ove sadržajno stvarne forme — ipak samo posve prazan, od sve stvarne sadržajnosti slobodan, formalan odnos cjeline i dijela. On pogađa ukoliko se u njemu misli da svi dijelovi jesu u cjelini; ali on postaje već upitan kad treba odrediti odnos cjeline prema dijelu, recimo to da je cjelina već a od dijela. Formaliziranje je takvo da pripada ontkim odnosima i na elno ostaje, iako prazno-

formalno, u odnosu na bit e. Taj odnos je bezopasan dotle dok je u igri upravo formalna spoznaja koja se i tematski odnosi na jestvujuće predmete, pa bile to stvari ili momenti na stvarima. Ali ona postaje upitnom kada se radi o svijetu. No zar onda svijet nije nikakvo bit e? Zar nije predmet barem našega kritičkog razmatranja, koje se ipak poduzima u namjeri da se spozna što i kako svijet zbiljski jest? Dokle god pojam bita ostaje bitno orijentiran na supstanciju, na stvar u najširem smislu, nije svijet nikakvo bit e. No on stoga nije neko ništa, ili samo neki predmet u logičkome smislu, recimo kao što i o samom ništanim iskaze, u toj formi da *onojenijekanje* bitka. Svijet je možda »bit evniji« od bita koje se u njemu nalazi. To da ostaje nedohvatljivo svim na inima predodavanja koji se orijentiraju prema unutarsvjetskim stvarima, to ne zna i neki niži ontologijski rang. U *Kantovoj* obradi problema svijeta velika dvosmislenost to što pozitivno otkrivanje svjetskosti svijeta ide zajedno s potcjenjivanjem njegova bitkovnog ranga.

Na elni problem što smo ga pokušali naznačiti pitanjima o ovdje važećem odnosu cjeline i dijela je taj jesu li na inipredodavanja koji se korijene u tradicionalnoj logici supstancije principijelno u stanju dokući odnos bita i svijeta; — ili je taj odnos iskonski, ni na što drugo svodivi praodnos, koji se ne može bez daljnjega pojmiti sredstvima ontki orijentirane logike?

im se vulgarna predodžba o svijetu kao sveukupnosti bita u inipredmetom refleksivnog promišljanja, samorazumljivost se nekog takvog mnijenja preobražava u duboku smetenost. Svijet je sveukupnost koja u sebi obuhvaća sve bit e; ali upravo obuhvaćanje u sebi je ono neprovidno i zagonetno. Stvari nisu spremljene u svijet kao u neki spremnik, ili neku posudu. Obuhvaćenost svih stvari svijetom ne može se uopće pojasniti ni im drugim do samim

tim iskonskim svjetskim odnosom. On je jedinstven i baš nikad »op enit«, tj. takav da bi se mogao prikladno formulirati za mnoštvo slušajeva.

Ne dolazi li teška shvatljivost odnosa svijeta i stvari odatle što je cjelovitost svijeta fenomen koji je tek kasno pristupio stvarima? Recimo tako da najprije imamo samo neko okruženje poznatih i u svako doba raspoloživih stvari u našoj blizini, a tek relativno kasno dospijevamo do širenja te sfere blizine, sintezom proširenja u vlastitom i tu em iskustvu, te konačno u jednoj otvorenoj svijesti horizonta? Nipošto. Poteškoća proizlazi više odatle što u našem najranijem razumijevanju uvijek već razumijemo svijet i unaprijed ga imamo; što je svijet za nas odviše samorazumljiv i u toj se samorazumljivosti skriva. Kad god razumijemo nešto takvo kao ono »jest«, razumijemo već i svijet. Razumijevanje bi ga zadržava se od početka u horizontu svijeta. To ne zna i tek neki teoretski spoznavaju i odnos, nego kad god se bi e želi, traži, kad ga se bojimo, svijet je već otvoren. Svijet je apriorni pojam; on ima istu apriornost kao pojam bi a, *on*. Gdje su god o it i *oni etnai*, istodobno s njima o ito je ono *hen*, jedinstvo svijeta.

Bi e nas susreće iskonski iz svijeta; svako odnošenje prema bi u i samo se unaprijed zadržava u svijetu. Ne samo da nam stvari stoje nasuprot iz otvorenosti svijeta, nego i to iskušavanje, shvaćanje, zahvaćanje i poimanje stvari zna sebe samo u horizontu svijeta. Prije svih stvari već je otvorena cjelina svijeta, iz koje stvari mogu postati o ite. Iz svijeta nadire spram nas mnogostrukost i množina bi a, koje nas se ti e, interesira nas, iznenađuje nas, zastrašuje, ali ostavlja ravnodušnima te upravo u svojoj ravnodušnosti može imati za nas nasrtni karakter, kad nas primjerice baca u dosadu. Sam nas svijet takore i od sebe odbija u smjeru stvari koje se u njemu pojavljuju. A i u običnom životu također pri stvarima tako da »od pukog drve a više ne vidimo šumu«; da poznamo još samo stvari, bi e,

a sam svijet držimo grdosijom. Tek kad se okrenemo od bi a k bitku oslobađamo se fiksiranosti na stvari i u vido-krug dovodimo svijet, kao prethodnu cjelinu koja prethodi svemu ontikom. U znanju o svijetu izričito se gradi jedno znanje koje je mudrost time što se navlastito odnosi na svijet. Svjetska mudrost nije uopće moguće a u onom životnom nastrojenju u kojem ono, prepušteno stvarima, više ne zna za cjelinu.

Buđenje svijesti o svijetu u izričitom pitanju o svijetu je uvođenje filozofijskoga misaonog kretanja. Svijest o svijetu uvijek je u igri, i već prije svake predmetne svijesti, upravo kao fundamentalno apriorno znanje o sveukupnosti i cjelovitosti bi a. No najčešće baš skrivena predmetnim znanjem. Kad recimo zavirim u predavaoću, vidim samo bi e, ljude, klupe, zidove, a nigdje svijet. Pogledam li vani, u okolicu i dapače na nebo, i tada opet vidim samo stvari, ulicu, drveće, plovidbu oblaka na nebu — a nigdje svijet. Bi e mi takore i prikriva svijet. Stvari se susreću iz sveza stvari, i naizgled uopće ne iz svijeta. A ipak stoje stvari sve zajedno u svijetu; njihova naporednost, njihov položaj jednih iza drugih, jednih iznad drugih je red što ga imaju ne samo u odnosu na druge stvari koje su im susjedne, nego je taj red njihova pripadnost u svijet. Svijet pribiva u svim stvarima, on je prisutan, premda nikad tako kao neka stvar. Svijet tek otpušta sve stvari u njihovo stajalište i njihov položaj. Strogo uzevši, svijet nije niti tu prisutan niti odsutan vani dalje od svakog objekta, nego je on cjelina u kojoj se tek mogu graditi blizina i daljina, on je istodobno paradoksalno jedinstvo, u kojem se drži svaka daljina i blizina, a koje samo nije ni blizu ni daleko. I već dojenče ima svijet kad traži majčine grudi, jer ima neko ovdje i neko tamo, iako u privativnom modusu, koji se, isto kao i san, može pojmiti samo iz strukture punog fenomena svijeta.

Ali svijet nije samo recimo cjelina *izvansvjetskih* stvari. Svijet nije jednak vanjskome svijetu, nego je sveukup-

nost bi a u koju zajedno pripada i subjekt koji doživljava svijet. Svijet je uvijek ve pretpostavljen za razlikovanje onoga »unutra« i »vani«, ili kako glasi spozajnoteorijska terminologija: imanencije i transcencije.

U 19. stolje u spozajnu teoriju je pokretalo pitanje o odnosu imanencije i transcencije. Pritom je problem svijeta posve presko en i pojavljuje se u iskrivljenom obliku pitanja o cjelini transcendentnih objekata. Pritom se na elno ne spoznaje to da suprotnost unutarnjega svijeta svijesti i vanjskoga svijeta stvarnih realnosti može uop e iskrnuti tek na tlu prethodne otvorenosti svijeta. On naime nije ni subjektivan ni objektivan. On potkopava tu suprotost i tek tvori dimenziju unutar koje se to suprotstavljanje smješta.

Ne samo da su stvari uop e u svijetu, pri emu nam je ono biti unutra u svijetu još uvijek zagonetno i neprovidno i odmah nas, im to shvatimo kao sadržanost stvari u ve im stvarima, vodi do najve e poteško e — nego i svjesna živa bi a jesu u svijetu. O ito je ovjek u njemu druk ije nego kamen. Kamen se nalazi u svijetu, pripada svijetu, on je u nekom tamnom smislu dio svijeta. Ali ovjek nije u svijetu samo tako da se u njemu nalazi, nego je on i za sebe u svijetu, on zna o tome, znaju i se odnosi na svoj bitak u svijetu. Drugim rije ima, ovjek ima, izgra enu ili ne, neku svijest o svijetu i neki pojam svijeta, u najmanju ruku pak neko odnošenje prema svijetu, pa bilo to samo tako da mu se cjelina bi a pomalja u nekom raspoloženju, da se on u njemu otvara za cjelinu s onu stranu svakog prianjanja uz pojedina no.

Ono što smo na po etku razlikovali, s jedne strane sveukupnost bi a, a s druge subjektivne na ine odnošenja prema svijetu, to — oboje u jednom još nerazjašnjenom zajedništvu — sa injava svjetskost svijeta. Koji se problem time postavlja, još emo vidjeti.

Po eli smo izlagati pitanje o svijetu. Sažimamo to u nekoliko teza: 1. Pitanje o svijetu je transcendentno pitanje, tj. ono se na elno kre e u horizontu problema onog *ess* i *unum*. U pitanju o svijetu ujedno se pita i o jedinstvu bitka, nasuprot mnogostrukosti bitkovnih okružja i mnogostrukosti bi a. 2. Pod svijetom obi no razumijevamo nešto trojako: a) sveukupnost bi a, univerzum; b) cjelinu bi a u subjektivnome modusu držanja spram svijeta; c) neku zatvorenu regiju. Ili u primjerima: kozmos, svijet srednjega vijeka, svijet tonova. 3. Dvostruki smisao svijeta, prema kojem se o ito jednom mni objektivna cjelina, a drugi put subjektivna cjelina (neka slika svijeta, neka okolina, neko shva anje svijeta), nije slu ajnost, nego ukazuje na to da se svjetovnost svijeta ne može na i ni samo u onom objektivnom ni u onom subjektivnom. 4. Svijest o svijetu je stalno dana, uvijek je pri svakom iskušavanju i subjektivnom odnošenju spram bi a ujedno tu; mi nikad ne iskušavamo neku »bez-svjetno« danu stvar. Ali sam svijet nije nikada dan u iskustvu. Svijet nikada nije mogu i predmet nekog susreta. 5. Ne-danost svijeta kao predmeta susreta isklju uje svijet iz ideje uobi ajenog pokazivanja. 6. Na ini predo avanja cjeline i dijela koji važe za bi e nisu primjenjivi na odnos svijeta i unutarsvjetskog bi a. Bi e u njegovu odnosu prema obuhva aju em svijetu ne poga a ni shva anje u smislu komada u odnosu spram cjeline koja se može iz komada složiti, ni u smislu nesamostalnog

momenta u odnosu spram konkretne cjeline, ni u smislu prazno formalnog shva anja kao dijela uop e u odnosu spram neke ve e cjeline. 7. Svijet se uvijek unaprijed razumijeva i na taj je na in prethodni uvjet razumijevanja uporednosti i mnogostrukosti bi a. Svijet je fundamentalno apriorni pojam: kad se god razumijeva bi e, tad je tako er ve o it svijet. 8. Ali apriorna o itost svijeta ide zajedno sa stalnim prikrivanjem i zastiranjem fenomena svijeta putem unutarsvjetskog bi a. Premda se sve onti ko pojavljuje u horizontu svijeta, ovjek se ponajprije ne odnosi izri ito prema tom horiozontu, nego je obuzet onim u njemu vidljivim, bi em, i to tako snažno da svijet, kad ovaj jednom zasvijetli, interpretira samo na vodilu onoga onti kog. 9. Na in na koji svijet »sadrži« bi e što se u njemu nalazi jedinstven je i ne da se nikad »op enito« formulirati, tj. tako da poga a mnoge slu ajeve. Svijet sadrži samo svjetovno, tj. »sadržavanje« se u svojoj genuinoj strukturi može shvatiti tek iz dostatno shva enog fenomena svijeta. 10. Svijet nije ni »izvanjski« ni »nutarnji« svijet, nego je dimenzija unutar koje je ta suprotnost tek mogu a. ovjek je u svijetu druk ije nego kamen — ljudski, sebe znaju i bitak u svijetu i tek puko postojanje kamena u svijetu, ta dva tako razli ita na ina bitka unutar svijeta moraju u svojoj pojavnj razli itosti biti izvedena iz strukture sadržanosti *svę*gunutarsvjetskog bi a u svijetu, koju treba na elno prije toga interpretirati. Dotle smo doveli prethodno izlaganje našega pitanja.

Izri ito napuštanje sve predodžbe o cjelini i dijelu u pogledu odnosa svijeta spram bi a koje se u njemu nalazi bijaše negativni odgovor na naše prvo kriti ko pitanje. Drugo pak kriti ko pitanje, kojim fenomenu svijeta ho emo pristupiti na vodilu svakodnevnoga pojma svijeta kao sveukupnosti bi a, pitanje je o primjerenosti onoga na ina pred o avanja koji ne mni zbirnu cjelinu, neko mnoštvo, ili

cjelinu ina e nekako sastavljenu iz pojedina noga bi a, nego jednu sadržavaju u cjelinu, koja je od onoga što je u njoj sadržano onti ki razli ita, i to ne samo onako kao što je concretum razli it od svojeg apstraktnog momenta. Time mnimo onaj temeljni odnos u kojem neko otvoreno i prostor-davaju e nešto sadrži, daje mu prostora, smješta to u sebe i time to sadržava. Najprimitivniji primjer je recimo na in kako jedan vr , jedna šuplja posuda u svojoj šupljini sadrži vodu, u svojoj joj praznini daje prostora i na taj je na in obujmljuje. Zacijelo i svijet stvari koje se u njemu nalaze sadrži obujmljuju e-smještaju i; ali ne na taj na in. Odnosi li se bi e prema svijetu kao voda prema vr u? Gdje prestaje voda, tu po inje vr — moglo bi se re i. No je li to ispravno? Zar je vr samo ozidnjenje vr a? Nije li štoviše upravo šupljina, kao ono što može primiti sadržaj, ono bitno na nekoj posudi? Tako da ova nije samo »izvana«, u svome ozidnjenju, nego dapa e, i bitno, unutra? Ta bi slika dakle, uzeta kao prispodoba za svijet, upu ivala na to da svijet nije samo vani, nego tako er posvuda usred stvari, — koje ga prikrivaju i zastiru, kao što voda zastire šupljinu vr a. I u predsokratskoj se filozofiji za svijet pomalja slika vr a za miješanje. No ovdje ostaje neprikladnim to da vr ograni uje vodu, da je on neka kona na veli ina. Stoga dakle ni to sadržavanje, koje ograni uje, ne može služiti tome da se, pa makar i na slikovit na in, nazna i na in na koji svijet obuhva a. No kako stoji stvar s drugim oblicima sadržavanja, koji daju prostor, a da ne zatvaraju, te tako i ne ograni uju? Recimo svjetlo a dana, kao neko otvoreno, u emu se stvari pokazuju. Svjetlo a smješta u sebe ono vidljivo, a da ga ne zatvara. Ovdje je to u neku ruku obratno nego kod vr a. Šupljina, kao šuplji prostor koji u sebe smješta sadržaj, vrsto je okružena ozidnjenjem, sama je šupljina time ograni ena. Druk ije je kod svjedo e dana: tu ono otvoreno izlazi u beskona no; u tom se beskona -

no-otvorenom zadržava mnogostrukost stvari; svjetlo a je uvijek ve nadišla sve stvari koje se u njoj pokazuju. Ili opet druk lije u tišini, u pravome slušnom prostoru; tu je tišina ono otvoreno, što u sebi daje prostor glasovima. Svaki glas lomi tišinu time što u nj prodire; ali tišina, kao ono što daje prostor, ne može nikad biti u cjelini zaposjednuta, nego uvijek ve nadilazi svaku buku, obuhva aju i je. Nietzsche jednom, u jednoj pjesmi, kazuje paradoksalno, ali s dubokim uvidom: »O grobno tiha buko«.

Što pak o takvim fenomenima kao što je svjetlost dana ili tišina treba misliti u pogledu tražene svjetovnosti svijeta? Jesu li one podobne analogije? Odnosi li se bi e u svijetu spram svijeta analogno kao vidljiva stvar spram svjetlo e koja daje prostor, ili kao ton spram tišine? Svjetlost i tišina su izvorni fenomeni prostora. Ali prostor pritom ne zna i onaj predmetima svojstveni prostorni lik, kojeg ho emo terminološki imenovati predmetnim prostorom. Taj je posve homogen; tj. takozvani homogeni matemati ki prostor je po svojem iskonskom smislu orijentiran na predmetni prostor, na figuralne momente koji su svojstveni prostorno protegnutim stvarima: plohe, lik, to ke, crta td. Svjetlost i tišina dadu se tako er prekriti homogenom prostornom strukturom i u jednom otklanjanju njihova izvornog smisla interpretirati polaze i od predmetnog prostora; no ako su shva ene u svojem fenomenalnom smislu ne mogu se izlagati pomo u prostorne strukture bi a što leže z njima. Svjetlost i tišina upu uju na jednu dublju prostornu formu, koju ho emo terminološki imenovati mjesnim prostorom. Ovdje još nije mjesto za govor o odnosu predmetnog, mjesnog i svjetskog prostora. Zasad može kao nagovještaj dostajati tek toliko da je jedna bitna zada a filozofije danas razjasniti bit prostora povratkom na metafizi ke izvore »stavljanja jednog van drugog«. Što je prostor ne kazuje nam geometrija ili fizika, nego nam to

može re i jedino filozofija, koja tako tako er sadrži metafizi ka po ela geometrije i fizike. Tada mora biti pitanjem filozofijskoga kriti kog promišljanja da se propita pravo idealizacije prostora uop e po uzoru na stvarno-prostorne odnose. Možda e se pokazati da se prostor mjesta i svijeta ne mogu bez krivotvorenja njihova fenomenalnoga temeljnog smisla pretuma iti na stvarno-prostornu strukturu. U prostoru mjesta, tj. prostornosti koja tek daje mjesto protegnutim stvarima i pušta ih u sebe, vrši se, kao odlu uju i temeljni fenomen, *gibanje*. Promjena mjesta, preinaka, uve avanje i iš ezavanje glavni su ontologijski nazivi za gibanje.⁴⁵ Interpretacija gibanja nužno vodi fenomenu svijeta. Sve forme gibanja drže bi e, kao neko gibljivo, u nekom »u emu«. To »u emu« gibanja bi a je svijet. Gibanje kao promjena mjesta npr. uvijek je dvostruko gibanje: kamo jedno bi e stiže, drugo odlazi; ona izmjenjuju mjesto. To u emu se zbiva zamjena mjesta ne može se, kao prostor koji smještava i koji zadržava, shvatiti iz tome unutarnjeg momenta, iz prostora stvari. No tu fenomenalnu razliku geometrija preska e i splošnja je u homogeniziranju prostora, koje po iva na odre enim pretpostavkama.

Svjetlost i tišina, kad se interpretiraju iz iskonske biti prostornosti, nisu loši vode i modeli za pitanje o svjetovnosti svijeta. To me utim zato jer su i one same odre eni momenti u kojima se javlja svijet. One nisu onti ka doganjanja, nego prostori gibanja za ono onti ko. A kao takve, utemeljene su u svijetu, te i same svoju posljednju prozirnost zadobivaju rasvjetljavanjem naravi svijeta.

Tre e kriti ko pitanje koje sad ho emo postaviti pitanje je o smislu razlikovanja svijeta i unutarsvjetskog bi a. Tu smo razliku stalno upotrebljavali u promišljanju primjerenosti ili neprimjerenosti onti ke predodžbe svijeta. Je li to razlikovanje uop e opravdano, ili je ono neka naša pret-

postavka? Ono *jest* pretpostavka, takva koju postavljamo im dospijemo do egzistencije. Ona je fundamentalna pretpostavka ljudskoga duha, iskonsko svjetlo koje u nabacaju transcendentálnih ideja, ovdje svijeta kao jedinstva bitka, obasjava prostor u kojem nam se može pojaviti bi e. Izvornost te pretpostavke ne prije i da ona dospije u zaborav, da svijet katkad za nas postane zastrt unutarnjom zonom svijeta. Nama su stvari ponajprije dane kao bliske stvari, kao stvari oko mene, kao moje okruženje; sfera bliskosti tog okruženja ome ena je zonom udaljenijih stvari, a ta je opet u nekom daljem ome enju i tako dalje. Što zna i to »i tako dalje«? Kako je smisleno strukturirano to raš lanjivanje zona? Posve banalno re eno, blizina je bliza, a daljina je daleka. Na primjer u tom smislu da je najprije sfera blizine, a zatim se njezinim proširenjem dolazi do sfere daljine i kona no do zaklju nog otvorenog »i tako dalje«. Ili je upravo obrnuto? Nije li svagda neka stvar bliza ili daleka? Može li blizina biti blizu? Blizina nije bliža od daljine, a ova nije dalja od blizine. Blizina nije ranija i daljina nije kasnija. Ve je prije daljina ranija, a blizina kasnija. To me utim zvu i nejasno. Daljina, svjetovno otvorena širina, kao ono što daje prostor, je ono izvornije. Iz daljine svijeta i otvorene daljine cjeline određuje se ono ovdje i ono tu blizine. Sfera blizine stvari je sigurno orijentirana prema mojem tijelu i stoji u odnosu spram njega. Ali moje tijelo, sa svojim »apsolutnim ovdje«, razumljeno je iz otvorenosti svijeta, kao u njoj lokalizirano, usred stvari. ovjek je u svijetu, u njemu je sadržan tako da je nekako »usred«, i iz te sredine ima oko sebe u formi zona izgra enu unutar svjetsku sferu bi a koja mu se pojavljuju. ovjek nikad ne može biti na rubu svijeta. Kao središte mnogovrsnosti bi a koja ga okružuje, on uvijek ima blizinu iz obuhva aju e daljine svijeta. Kamen nema unutar svjetske zone okruženja, koja bi bila usredoto ena

na neko tu, koje se razumije iz svijeta. Oko kamena su druge stvari, ali to ga ostavlja ravnodušnim, on se ne odnosi prema okruženju i stoga nema blizine, a pogotovo nema nikakvo odnošenje prema daljini svijeta, koja omogu uje svu blizinu. Unutarnje-svjetska zona ide od blizine u daljinu, a svijet takore i obratno, od daljine u blizinu. Svijet omogu uje unutarnje-svjetsku zonu. Nipošto nije tako da bi sfera blizine, putem posredovanja i stupnjeva proširenja u beskraj proširena, tek postupno izgra ivala svijet. Kako pak izgleda, to nije izložen, odnos svijeta i unutarnje zone? Postavljamo pitanje: ima li gorštak u najzabitnijem dijelu Schwarzwalda, koji se nikada nije više od jednog dana udaljio od svojeg dvorišta i o op oj geografiji ima samo nejasna sje anja iz škole — ima li dakle on *manji* svijet od globtrotera koji je mnogo putovao, koji je u Sidnevu isto tako kod ku e kao i u Stockholmu ili New Yorku? Ili oba imaju *isti* »svijet«? ak je možda zastrtost svijeta unutar svjetskom množinom u svjetskoga ovjeka koji je mnogo proputovao ve a nego u jednostavnoga seljaka, koji obavlja samo svoj dnevni posao usred »vje no pjevaju ih šuma«, koji jedva diže pogled iznad prostranstava oranica i livada, a ipak hoda pod beskrajnim nebom i zna sebe u srcu svijeta. Svjetski putnik ima samo ve u unutar svjetsku zonu. Ta je na elno proširiva, svijet naprotiv nikada. Zona blizine proširuje se novim upoznavanjem dotad još neistraženog okruženja. Takvo se proširenje zbiva na tlu prethodno naba ene prostornosti; proširenje ne proširuje prostor, nego prostor, kao prostor svijeta, omogu uje proširenje. No nije li tako da se prostor proširuje barem za nas (*pros hemas*)? Nipošto. Prostor se uop e nikad ne može proširiti; nego je *zaposjednuti* prostor proširiv; svako takvo proširenje ve ostaje u otvorenom horizontu prostora svijeta. Ljudski tubitak je bitno svjetski otvoren. Uba enost u stvari nije argument protiv

toga, nego se i ona sama temelji u otvorenosti svijeta. Seljak iz šumske zabiti nema samo isto nebo kao i astronom i fizi ar, ve ima prije svega isti svijet.

Ho emo ukratko analizirati proširenje sfere blizine. ovjek, koji se spram okolnih stvari odnosi u mnogostrukim na inima ponašanja, ima neku jezgru originarnoga iskustva. To ne zna i krug što je mogu e bližih predmeta, nego okružje optimalno danih stvari. Stvar držana posve blizu oka ne vidi se dobro; svaka danost upu uje na optimum, koji odre uje fenomenalni, a ne metri ki smisao blizine. Stvar blizine nije dana samo optimalno, nego je i svestrano dana. Ja je vidim s jedne strane, ali mogu i i okolo te je promatrati sa svih strana. Ta možnost nije tek mogu nost zatvorena u aperceptivnom smislu stvari, nego ja to mogu *zbilja* initi, to je u svako doba u mojoj fakti noj mo i. Potencijalnost iskustva je *ostvariva*, i to bez velikih priprava s moje strane. Tako svestrano zamjetljive stvari leže u aktualnom i ovladanom podru ju kojih subjektivnih mo i. Doseg moje ostvarive potencijalnosti ome uje prvi pojam originalnog opažajnog polja. Polje u kojem obilazim i tako mogu initi uvijek nove nizove opažanja, koji su kao mogu i predzacrtni u predmetni smisao, no koji su za mene izvedivo ostvarivi. Pokretnim opažanjem naziva se u fenomenologijskoj terminologiji podru je raspona subjektivnih tjelesnih kretnji koje ova mo i onamo pokre u organe opažanja, kinestezija. Pokretanje o iju, pokret glavom, kretanje hodom kao subjektivni prijenos organa sveukupnog opažanja, »tijela«, jesu kinestezije. Ostvarivanje potencijalnog opažanja koji leži implicitno sadržan u predmetnom smislu doga a se kinestezijom. Sfera blizine je svagda moje kinestezijsko podru je blizine. To podru je nema vrste granice, pogotovo nema grani nu liniju, nego je jedan relativno stupnjeviti i krajnje kompleksno strukturirani sustav subjektivnih kine-

stezija i korelata. Sustav ima u sebi ponajprije dimenzije pokretljivosti, npr. kretnje tijela pri mirovanju na mjestu, zatim ukupnu kinesteziju sustava hodaњem, zatim sudjelovanjem tijela kao nositelja svih kinestezija u objektivnom kretanju neke stvari, primjerice nekog vozila. Taj meni vlastiti originalni okolni svijet sam je samo jezgra sfere blizine u kojoj se ja dijelim s drugima, recimo ljudska zajednica u kojoj živim. Mi imamo našu zajedni ku sferu blizine, imamo u njoj krug mogu nosti iskustva koje zbilja možemo ostvariti; da li ja ili neki drugi lan zajednice, to nije važno, jer mi smo u neposrednoj komunikaciji svih iskustava i imamo zajedni ku sferu blizine; recimo našu obitelj, našu ulicu, naš grad — u relativnosti nas i stranaca. Stranac je ponajprije onaj s kojim nisam u izravnoj iskustvenoj zajednici. Njegove iskustvene mogu nosti nisu bez daljnje i moje; ja pa e ponajprije nisam s njim u vezi. Ali ono što on zbilja iskušava, opaža, gleda, i ono što on može iskusiti, u jednoj mogu oj možnosti, — to za mene ima taj smisao da bih i ja *mogao* iskusiti to isto. Svakako nisu to potencijalnosti koje ja zbilja mogu ostvariti, koje mogu pretvoriti u vlastita originarna iskustva; ali one imaju za mene aperceptivni smisao; u razumijevanju iskustvenih mogu nosti drugog, stranca, koje ne pripadaju mojoj životnoj zajednici, razumijem ih ipak kao takve koje doduše za mene nisu fakti ki dostižne, ali bi na elno morale biti i meni pristupa ne. Ja pak mogu uspostaviti odnos sa stranim drugim; time se dvije sfere blizine stapaju u jednu komunikativnu proširenu sferu. A taj se proces ponajprije može fakti ki produžiti korak dalje, dok god uop e nailazim na druge, s kojima mogu do i do neke sinteze naših svakoputnih iskustvenih podru ja. Pri jednom takvom pozajedni enju ne preuzimam samo od sada teku a i meni priop ena iskustva drugoga, nego se preuzimanje proteže i na ranija iskustva drugoga, koja mi on priop uje. Zasni-

vanje prava tog preuzimanja događaja a se svakako tek sada. Jer u sferi blizine koja nam je sad zajednička ka imamo zajedničke predmete, u pogledu kojih se naša iskustva poklapaju i slažu u predikativnoj eksplikaciji, stoga ja tako er vjerujem iskazima drugoga o iskustvima koja ne mogu kontrolirati, koja su mi fakti koji uskraćena i ostaju takvima. Ja mu tako vjerujem da on vidi ono što ja ne vidim. U antičkoj tragediji veliku ulogu igra vještina »gledanje sa zida«, kako bi se događaji koji se na pozornici ne mogu prikazati ipak uveli, kao da se neposredno sad događaju, posredovana izvještem o događajima koji stoje na zidu. Tu teihoskopiju, ili barem njezin princip, imamo posvuda tamo gdje vjerujemo na podlozi jednog motiviranog autoriteta. Unutarstvetska zona se može proširiti u mnogim stupnjevima posredovanog iskustva, upravo pomoću predavanja i preuzimanja znanja i spoznaja.

Ovaj komplicirani opis može se ponekome činiti nešto preopširnim i dosadnim; ali on ima samo jedan nedostatak, taj da nije dovoljno širok i diferenciran. Svi fenomeni fakti koji ostvarive i samo na elno smisljeno razumljene potencijalnosti iskustva, preuzimanja sadržina tu ih vjerovanja i vrednovanja velika su tema fenomenologijskih deskripcija, u kojima se mogu odlučivati temeljna pitanja filozofije.

Proširivanje unutarstvetske zone iskustva za svijet je irelevantno. No kontrastiranje je tim potrebnije što obična predodžba odviše rado brka unutarstvetsku zonu sa samim svijetom. Unutarnja zona je svagda mala ili velika; kao područje je ona uvijek ima neku veličinu, iako ne fiksnu i krutu. *Svijet naprotiv nikada nema veličinu*. Govoriti o veličini svijeta na elno je besmisleno. Pitanje je da li se iskonska prostornost, ona je naime bitni moment svijeta, uopće može *mjeriti* — ili ne pripada li mjerivost samo fundiranoj prostornosti.

Unutarnja zona ne proširuje se samo preuzimanjem tu ih iskustava, nego ponajviše putem znanstvenih spoznaja. One puklo praktični okolni svijet života proširuju sistematskim propitivanjem i otvaranjem horizonata mogućega iskustva, eksperimentom i interpretacijom; one ne prodiru samo u izvanjske, nego i u unutarnje horizonte stvari, razlažu ih s onu stranu svake vidljivosti sve do fine strukture atomske fizike. Tehnički pomoćnim sredstvima poput teleskopa stvara se ogromno polje zamjetljivosti i spoznatljivosti. Unatoč svem grandioznom proširenju ljudskoga znanja u znanostima, one nikada ne dopiru do svijeta. Znanost se na elno usmjeruje na bježenje, a to znači na ono unutarstvetsko. Zona unutarnjosti je polje znanosti. *Nema znanosti o svijetu*.

Nije li to pretjerana tvrdnja? Nemamo li u biologiji, u povijesti, u psihologiji, a i u fizici, tematski posla sa svijetom? Na primjer nakon pionirskih istraživanja Uexküllu uobičajeno je u biologiji govoriti o okolišu životinje. Je li okoliš samo istoznačnica za unutarstvetsku zonu? Nipošto. Životinja nema unutarnje zone, jer ona nema svijeta. Samo ono biće koje je iskonski svjetovno može iz svijeta imati otvorenost bića kao takvog. Okoliš životinje nije ni svijet ni unutarnja zona bića, nego ono što se tiče samo životinje, sukladno njezinoj nagonskoj strukturi: ono za nju prohibirano, što ona traži, i ono za nju neprijateljsko, od čega bježi. S tim biologijskim pojmom životinjskog okoliša, koji upućuje na instinktivnu selekciju nagonski iskušanih predmeta sukladno vrsti životinje, upravo je prevladan *antropomorfizam*, koji je kao i biologiju. Životinja ima svoje stvari, životinjske, a ne ljudske stvari. Ljudska apercepcija ne može više ne funkcionira posve naivno i samorazumljivo kao odnosna točka. Predmeti ljudskog svijeta nisu predmeti u životinjskom svijetu, ljudsko vrijeme nije mjera događanja u životinjskom životu; zmija ima svoje zmijsko

mjerilo za »brzo« i »polagano«; ma ka živi u svijetu ma ke, a ak i pripitomljena životinja, pas, ima svoj pasji svijet. Ve je na temelju kratkog promišljanja jasno da taj pojam okoliša nema baš ništa s kozmologijskim pojmom svijeta. Isto tako lako uvi amo da pojam svijeta uobi ajen u povi- jesti zna i samo izolirani, u prenesenom smislu upotreblja- vani naslov za na in cjelokupnoga shva anja. A kad psiho- logija govori o svijetu djeteta te ga hermeneuti ki izlaže, tada je i ovdje u igri samo metafora svijeta, a ne svijet sam po sebi. Da ak i fizika na elno ne poznaje pitanje o svijetu i nikad ne može biti instancija koja spoznavaju i odlu je o tome što je svijet — ta teza može zvu iti sumnjivo. Nije li ipak pitanje o veli ini svemira takvo pitanje koje baš u fizikalnoj teoriji naše epohe igra odre enu ulogu? Je li svemir beskona an ili kona an? Predodžba prostora klasi - ne fizike je dalekosežno poljuljana; kona nost ili besko- na nost ne zna e u ovom sklopu bez daljnjega »veli inu« homogeno protuma enog prostora; one dakle nisu fizikal- no pitanje o mogu oj veli ini unutarnje zone naprosto, nego se posredstvom nove metri ke teorije posve povrat- no odnose na tu zonu. No na svijet kao takav ne odnosi se ni fizika. Nijedna pozitivna znanost, ma s kakvim revoluci- onarnim spoznajnim pretenzijama nastupala, ne može uop e zahvatiti svijet, cjelinu bi a. Fizika je prema svojem zasnivanju smisla usmjerena na materijalnu prirodu, koja na elno predstavlja samo jedan strukturni sloj na svjetsko- me bi u. Regionalno sužavanje unaprijed onemogu uje pitati o cjelini bi a. Svijet je jedna upitnost filozofije. Time što pokušava pitaju i i istražuju i iznijeti na vidjelo što je svijet, ona ne obra uje u gardoj odijeljenosti od pozitivnih znanosti neki samo filozofijski problem, nego i metafizi ko temeljno po elo svih znanosti. Time što smjeraju na bi e, drže se znanosti u otvorenosti svijeta te zadobivaju iz nje podru je i tlo svoje tematike.

Pitanje o svijetu, koje shva amo kao temeljno pitanje filozofije ukoliko se u njemu pita o jedinstvu bitka nasu- prot mnogostrukosti bi a i na ina bitka, do sada smo razložili tek u nekoliko prethodnih raspravljanja. Tema je uvod u filozofiju. Ako se ho e izbje i samo govoriti o filozofiji, ako se ho e uvesti u samo pitanje, tada se upravo mora pokušati polaze i od svakodnevnog razumijevanja pretresti prve i prvotne teško e što se ubrzo nadaju. *Eks- pozicija* pitanja i prvi koraci toga u našem su sklopu ono bitno. Jednom zahva eni zagonetnoš u problema svijeta, bivamo tada uvijek dublje uvu eni u podru je vlasti toga pitanja. Ipak to prekora uje okvire ovog raspravljanja.

Po etno smo nabacili pitanje bi li se možda, kad su ve uobi ajene predodžbe o cjelini i dijelu neprimjerene za eksplikaciju odnosa svijeta i stvari u svijetu, u obzir mogli uzeti drugi na ini sadržavanja kako bi se upitan odnos pojasnio. Na primjeru vr a, šupljine posude, uputili smo na to da doduše kao što vr sa svojom šupljinom jest usred vode koja se u njemu nalazi tako i svijet prebiva u svakom bi u koje se nalazi u svijetu, a ipak je i prikriiven. No svijet nije nikada prisutan poput izvanjske granice na bi u, po- put ozidnjenja posude. Zatim smo raspravili dva druga na ina sadržavanja: danju svjetlost i tišinu. Danja svjetlost sadržava u svojoj svjedoci osvjetljene stvari i ne leži poput vanjske granice oko njih, ve se gubi u otvorenosti i beskona nosti. A tako isto tišina u sebi sadrži sve glasove,

a da nikad nije od njih posve zaposjednuta. Ona uvijek nadilazi te obuhvaća i najve u buku. Svjetlost i tišina su pak fenomeni na kojima se mogu razlikovati bitne karakteristike fenomena svijeta, i to stoga jer se sami temelje u prostornosti, koja je iskonskija nego prostor stvari i ve upu uje na prostor svijeta. Kao pretpostavka za diskusiju o spomenutim odnosima cjeline i dijela, kao i na ina sadržavanja vr a, svjetlosti i tišine, ulogu je igrala razlika svijeta i unutarsvjetske zone. Svijet, tako smo rekli, nema uop e veli ine. Velika ili mala je svagda samo fakti ka unutarnja zona svijeta. Stanovnik u zabitnoj šumi i onaj koji oplovljava svijet imaju isti svijet. Pokušali smo tada grubu analizu proširivanja unutarsvjetske sfere: polaze i od sfere blizine kao podru ja vlastitoga i pozajedni enoga iskustva, s njegovim horizontima mogu ih iskustava, no takvih koja su i ostvariva, te odatle prelaze i k sferi daljine, koja ne pripada više mojem ili — pozajedni eno — našem kinesteti kom podru ju, i tako dalje u otvorenu beskrajnost horizonta. Najja e proširenje tog unutarsvjetskog polja nemamo u pozajedni enju svakodnevnih iskustava, nego ponajprije u pozitivnim znanostima, koje proširuju vidokrug ljudskog roda u cjelini. A ipak nema znanosti o svijetu. Sve se znanosti na elno usmjeruju na unutarsvjetsku sferu. No upravo stoga ostaju u horizontu svijeta. Ukoliko izri ito postavlja pitanje o svijetu, filozofija također pita o pretpostavci koju znanosti uvijek ine, no koja ipak nikad ne ulazi u tematski sadržaj znanstvenoga znanja.

Ali golemo proširenje unutarsvjetske zone putem znanosti nije nipošto posve providna stvar. Ni za same znanosti. Teleskop i spektralna analiza otvaraju neizmjereno daleke prostore; ovjek se sa svojom zemljom steže u mali, neznatni kutak. A ipak se sva znanstvena tvorba smisla vraća opet na ovjeka, i to u njegovu predznanstvenom okolnom svijetu, u kojem izviru motivi za izgradnju zna-

nosti. Tek se iz ovjeka, iz njegova svakodnevnog iskustvenog polja izgra uje kompleksna tvorba smisla znanosti. A ona također u odre enom smislu i ostaje u njemu. Fizi ar koji kompliciranim metodama znanstvenog eksperimenta prodire u atomarnu strukturu materije ipak upravo posredovanoš u znanstvenog aparata ostaje u povratnom odnosu prema stvarima u gruboj strukturi svakodnevnog ophoenja što ih nalazi u svojoj sferi blizine. Znanstveni aparat je u cjelini takore i putkoji ga izvodi iznad iskonske sfere blizine; no tim putem, tom metodikom on je još uvijek vezan na svoje ishodište. Sama znanost nije više zainteresirana za polazišnu situaciju, njezin spoznajni interes završava na znanstvenoj ravni cilja. No za filozofijsku refleksiju o znanostima od najve eg je zna enja izri ito zadržati u vidokrug onaj u njima uvijek zaboravljeni iskon u predznanstvenoj sferi te paziti na genealogiju smisla znanosti, onu genealogiju iz smislenih pretpostavki koje se tematski odavno više ne javljaju u znanostima.

Proširenje unutarsvjetske zone koje se zbiva putem znanosti ostaje, unato svih svjetlosnih godina, Andromedine magle i drugih neizmjernosti, u odnosu na ovjeka.

ovjek je središte unutarsvjetske sfere koja je orijentirana unaokolo njega; pa bio on i tek nemo no, prolazno i sitno živo bi e na jednoj maloj zvijezdi u ogromnom zvjezdanom oblaku sustava Mlije ne staze. Ali astronom, koji u svojem znanstvenom znanju živi u astronomsko-matemati kom svijetu, u kojemu je njegovo mjesto, ova stara zemlja, takore i potonula do gotovo nestalog, malog i bezna ajnog zrna prašine, također je ovjek koji ganut gleda kako na no nom nebu svjetluca treperava traka Mlije ne staze i osje a ar no i. Znanost mu tako struji natrag u životnu zbilju njegova života i diže gledanje zvijezde u dublju uzvišenost. I tako je to uop e. Znanosti prekora uju iskonsku sferu blizine, a ipak su u svojoj

genealogiji još uvijek povratno vezane na nju, kao svojo ishodišnu situaciju. Ovjek tako er nikada putem znanosti ne gubi izvorno polje svoje prakse. Ono doduše putem njih biva prekriveno novim smislenim naslagama i uvrštava se u ve e sklopove, na primjer moja se sadašnjost uklapa u velike povijesne sklopove svjetske povijesti, moja okolina u sklopove geografije, astrofizike. No izvorno fenomenalni smisao ostaje na neki na in još sa uvan pod svim prekrivanjima smisla i iz znanosti motiviranim shva anjima. I skroz kroz ta prekrivanja održava se tako er temeljni smisao orijentiranja sveg bi a koje susre e u unutarsvjetskoj zoni na ovjeka.

To je orijentiranje središnji fenomen. Njegova veza s problemom svijeta obi no nije shva ena. I to prije svega tamo gdje se ta orijentacija izjedna uje sa svijetom, a ovaj se razriješava u puki odnošajni fenomen stvari za ovjeka. Svijeta ima ne zato što postoji orijentacija, nego obratno, stoga što ima svijeta postoji unutarsvjetska sfera bi a orijentirana spram ovjeka. Svijet i unutarsvjetsko bi e su u jednoj bitno-zakonitoj svezi. Prazan svijet je nemogu , ali jednako tako i podru je, polje stvari koje ne bi bilo u svijetu. No opet ni unutarsvjetska zona ne može biti homogeno okružje, u kojemu nema izuzetnog mjesta, ve je strukturalno raš lanjena u jedno jezgrovano okružje i njegove okoline, koje leže sve dalje i dalje prema vani. Jezgrovano okružje uvijek je moj, naš svijet, naše polje zbiljskoga i ostvarivo mogu ega iskustva. Unutarnja zona leži u krugovima oko nazna ene blizine, pri emu sve te pojmove nikad ne treba razumjeti u matemati ki egzaktnom smislu, nego oni zna e mnogo teže shvatljive veze.

Najprije emo pokušati dati jednostavan opis najjednostavnijeg orijentacijskog fenomena. I to u izvornoj sferi blizine. Na mnogostruki na in sam svagda opažaju i u odnošenju prema najbližim stvarima: hodam po podu,

gledam stvari koje me okružuju, ujem njihove šumove, opažam njihova kretanja itd.; kre em se po mirnom i nepokretnom tlu, na kome stvari stoje, ili leže unaokolo, ili se kre u, dolaze prema meni, ili se od mene udaljuju. Pipaju i dakle uvijek doti em tlo zemlje, ono mi je posve blizu; a kad hodam oko njega, mijenjam svoja mjesta, no ostajem uvijek u najbližoj blizini tla, blizini koja više i ne može biti ve a. Druge stvari koje vidim udaljenije su; mogu im se približiti i smanjiti udaljenost, mogu se udaljiti i pove ati razmak. Stvari svagda tako er imaju me u sobom razmak, koji mogu vidjeti, no koji mogu i izmjeriti, sad ne mjernim pomo nim sredstvima, nego recimo tako da koracima izmjerim udaljenost izme u dviju stvari i brojim korake, ili da izme u njih stavim pedalj i brojim. A opet mogu i udaljene stvari u njihovoj udaljenosti procijeniti prema mjerilu tako dobivenih razmaka u mojoj blizini. No od ega je neka stvar udaljena, ako je apercipiram kao daleku? I kome je u suprotnom slu aju blizu? Svagda upravo *meni*. Ali što zna i to ja? Je li to samo duhovno središte ina? Je li bliza stvar bliza mome gledanju, dakle duševnome doživljaju? Ili smo najprije pomislili na neki jednostavniji nalaz? Neka stvar je blizu, to ipak ponajprije zna i da je ona blizu *mome tijelu*. Moje tijelo nogama doti e tlo zemlje. Svaka blizina pipanja je sraz mogeg tijela sa stvarima. Približavati se mogu time što pokre em svoje tijelo prema stvarima, a za svako odmjeravanje imam pramjeru ponajprije na svojem tijelu: punu šaku, stopalo, pedalj itd.; a ako ho u mjeriti stvari ili razmake stvari stvarnim mjerama, moram obavljati mjerenje, kre u i se u svome tijelu. Ja sam uop e samo tako pri stvarima da sam, prebivaju i u svome tijelu, u njihovoj sredini. Gledano izvana, tijelo je i samo stvar me u stvarima, ali »iznutra« upravljam ja u njemu i imam tim upravljanjem mjesto u prostoru, mjesto u svijetu. Tijelo je jedina stvar u svijetu

koja je ondje gdje sam ja. Tijelo je u mojoj apsolutnoj blizini. Ono je takore i nulto središte nulte orijentacije. Udaljenosti stvari od mogega tijela, razmaci prema njemu, odigravaju se ponajprije u jednom odnosnom sustavu koji je jednozna no usredišten. Uloga mogeg tijela nezamjenjiva je. Ono se ne može od mene udaljavati i ne može se, kao bilo koja bliza stvar, pretvoriti u daleku. Tijelo u kojem postojim, koje iznutra pokre em, nije punktualno nulto središte, nego je polje prostora gibanja, kinestezija. Tijelo se, opažaju i, tako er odnosi na sebe samo, jedna ruka pere drugu, oko gleda ruku, a ruka pipa oko; opažana je svagda neka tjelesna stvar, ali ipak istodobno apercipirana kao tjelesni nosa organa opažanja. Time što tijelo može sebe zahvatiti izvana kao stvar me u stvarima, a istodobno zna sebe kao jastveno ovladani sustav gibanja nestvarnih opažanja, zbiva se pokrivanje, koje lokalizira gledanje u oku, slušanje u uhu, pipanje u tjelesnoj površini itd. Fenomenalno je dakle izvornije gledanje, a ne oko. I op enito govore i, fenomenalno je tjelesno vladanje onog ja izvor-nije od stvarnosti tijela, u smislu *res corporea*.

Problematiku koja leži u odnosu jastvenosti i tjelesnosti ne možemo ovdje raspraviti. Ona iziskuje suptilnu analizu i metafizi ko izlaganje. Ovdje je uloga tjelesnosti važna samo za orijentaciju izvorne sfere blizine. Sve stvari te sfere odnose se na tijelo. Taj je odnos posve jedinstven i ne da se uspore ivati s odnosom izme u dviju stvari. Tijelo je središte orijentacije, polaze i od njega opažene su stvari blize ili daleke, dane u opaženim blizinama i daljinama. No zbog mogu eg izvanjskog zahva anja tijela razmaci su ta-ko er takvi kao da su izme u svaki put dviju stvari. Fenomenalno izvornija odmaknutost opažene stvari od tjelesno lokaliziranog opažanja biva takvom da se može *sekundarno* apercipirati kao razmak izme u jedne stvari i druge stvari, koja je neki tjelesno objektivirani opažajni organ.

Tako oni izvorno nezamjenjivi orijentacijski odnosi za-dobivaju tako er sekundarno karakter objektivnih odnosa u jednome homogenom prostoru. Tim se sekundarnim shva anjem ono iskonsko takore i prekriva, iako se uvijek nanovo može izvu i na vidjelo. Tijelo se izjedna uje sa stvari. Ono doduše ne gubi svoj istaknuti karakter: ono je neodrešivo od mene, a ipak svrstano u objektivni red stvari.

Orijentiranje unutarstvjetske sfere u njezinoj jezgri u odnosu spram tijela je jedan *prafenomen* i kao takav prekriven je naknadnim interpretacijama. Ponovno ga u njegovoj isto i iznijeti i razraditi zada a je koja je mogu a samo jednim protuudarom protiv tendencije znanosti. Jedna takva tendencija je desubjektiviranje. Znanost nasto-ji što je više mogu e isklju iti ono subjektivno-relativno, ili barem shvatiti i to u nekome objektivnom sustavu. Tako ona isklju uje osjetilne kvalitete i nadomješta ih metri kim interpretacijama u isto kvantitativnom tuma enju. Iz boja i tonova, koji su s obzirom na subjektivnu osjetilnost relativni, postaju titraji. Iz usredoto enosti stvari na tijelo postaje izlaganje koje tijelo shva a ponajprije kao stvar me u stvarima i tuma i ga na tlu homogenog prostora kao bilo koju to ku s mogu im relacijama prema drugim to -kama sustava. Iz izvorne sfere blizine, u kojoj se zadržava svakodnevna životna praksa i u kojoj sve znanosti zadobi-vaju svoje polazište i svoju motivaciju, nastaje upravo tijekom znanstvenog izgra ivanja puki primitivni predstu-panj, ona postaje neznatnim kutkom u znanstveno spozna-tom svijetu. Iz podru ja stvari, koje su u konkretnom životu dane u nekoj tipici onoga otprilike, nadolazi poteje-njuju a karakterizacija da su »neto no« i nedostatno odre-ene; to zna i sada ih se mjeri prema jednom idealu egzaktnosti koji nastaje tek *idealizacijom*. To je potreb-no još kratko objasniti. Okolišne stvari su u izvornome

na inu svoje danosti tu u nekom otvorenom stilu relativne odre enosti. One su primjerice hrapave ili glatke prema svojoj površini. Ono više ili manje glatko e drži se u nekom približnom okviru. Upravo u onome koji je potreban za životnu praksu. Hrapave daske, iz kojih si želimo nešto istesati, možemo blanjati i tako ih ugla ati; taj proces dolazi do cilja im se postigne prakti no nužna glatko a. No on se tako er može nastaviti s onu stranu prakti nih potreba, ak je zamisliv i dalje, s onu stranu sveg tehni kog umije a. U relativnosti ovog više ili manje glatko leži mogu e stupnjevanje u smjeru nekog limesa, u smjeru najve e mogu e glatko e; to je jedna ideja koja leži u beskona nome. A isto tako nijedan zbiljski nacrtani krug, pa bilo to i s najboljim instrumentom, nije savršeno okrugli krug, koji je isto tako jedna ideja. Takve se ideje o nekom limesu stupnjevanja stvaraju u teorijskom mišljenju, koje nadilazi sve prakti no postavljanje svrhe. To mišljenje »idealizira«; u njemu mišljen limes koji leži u beskona nom Husserl naziva »idealizatom«, a nabacaj ne ega takvog »idealizacijom«. Geometrija npr. izrasta iz idealizacije prostornih likova koji se javljaju u životnoj praksi našega svakodnevnog okoliša. Ona ne samo da isti e istu bit prostornih likova, nego te likove još i podvrgava jednome procesu tvorenja limesa. Geometrija dakle ne samo da se odnosi na utemeljenu prostornost, koju smo nazvali prostorom stvari, nego se na nju odnosi tako da prostor stvari tako er ne shva a u njegovoj fenomenalnoj biti, nego ga podvrgava procesu idealizacije.

Ukazivanje na fenomen tjelesnosti i strukturu ovjekova životno-prakti nog okoliša, koja prethodi svoj idealizaciji, slijedi samo namjeru da se unutarstvetska zona pojasni u svojoj upitnosti. Jer ona uop e nipošto nije samo polje bi a u svijetu, nikako nije neko posve homogeno okružje.

Štoviše, »homogenost« te zone rezultat je *prekrivanja* prafenomenalnog orijentiranja.

Ali svijet i unutarstvetsko okružje ne mogu se shvatiti u svom istinskom odnosu ako se nutarnje okružje nedopustivom idealizacijom proširuje u beskona no te zapravo time fenomen svijeta za pogled iš ezava. Ono unutarstvetsko se pritom toliko napuhava da svijet zadobiva »lošu beskona nost« i postaje fikcijom.

No kako kona no treba pozitivno pojmiti upitni odnos svijeta i bi a u svijetu? Do sada smo uvijek inili neprimjere ne pokušaje da razjasnimo taj odnos. Dade li se on onda uop e jednostavno i izravno re i? Ili je pak nezgodno upravo to što *principijelno* ne postoji odnos među stvarima koji bi mogao biti modelom za pojmovno razumijevanje? Je li onda pojam svijeta tako nepoznat? Mi ipak i u svakodnevnom govoru uvijek nanovo upotrebljavamo pojam svijeta, i to ne samo u prenesenome nepravom smislu, nego za cjelinu bi a, za sveukupnost onoga što uop e »jest«. Ali sveukupnost ne zna i sve bi e, dakle ne izbrojivu ili neizbrojivu množinu, ve jednu *sadržavaju* u cjelinu, iji je osebujni na in sadržavanja još nepoznat i tražen fenomen. »Sadržavati« je, op enito karakterizirano, nešto što se ti e prostora. Dade li se iz biti prostora shvatiti fenomen svijeta, ili pak tek iz svijeta osebujni i istinsku bit prostora? To nije prava alternativa. Prostor nam je po najprije poznat kao prostornost stvari, ili je ipak on u najmanju ruku kao takva prostornost predmetom teorijskih promišljanja. Otvoreno je pitanje je li stvarnosno-prostorna polazišna osnova dovoljno prikladna za raspravu o tom problemu, koji najprije iziskuje razlikovanje prostora stvari, prostora mjesta i prostora svijeta. Jer moglo bi zaista biti da promišljanje ograni enosti prostora stvari nadi e tu ograni enost i u vidokrug dovede prostor svijeta. Što je prostor stvari? Pod tim sada ne razumijevamo prostor koji je fakti ki zaposjednuti nekom stvari ili stvarima, nego onu

vrstu prostornosti koja se u svojoj strukturalnoj biti razlikuje s obzirom na stvari. Mi na primjer gledamo neki prostorno protegnuti predmet. Na njemu vidimo prednju stranu, nekakvu površinu koja se širi u plohe, svodove, vidimo ono gore i dolje, shvaćamo prednju stranu kao ono ispred, kao ono prednje, što ima neku dubinu iza sebe itd. Drugim riječima: nalazimo stvar koja ima figuralni lik, duljinu, širinu, visinu, koja se širi u tri dimenzije. Sama stvar nam je ravnodušna, interesira nas samo njezina prostorna struktura; grani ne linije stvari su dakle slušajne, pored njezina gornjeg postoji neko više gore, ispod njezina donjeg neko dublje dolje, iza nje neko dalje iza. Stvar funkcionira samo kao slušajno odabrana polazišna i odnosna točka za principijelno nastavljanje poredaka jednog pored drugog, jednog iznad drugog i jednog iza drugog. U sva se tri smjera prostor nastavlja »u beskonačno«. U njemu uopće nema vrste odnose točke, od koje on ide u beskonačno. Stvar je doduše nužni *oslonac* za tvorbu iz njega proizlazećeg sustava triju beskonačno nastavljivih smjerova; ali ona upravo u tom procesu koji od nje polazišna izlazi i biva sasvim slušajnom. Prostor stvari je dakle idealizacijom u beskonačno-bezgranično nastavljeni trodimenzionalni prostor, prostor Euklidove geometrije. Ona je apstrahirala od toga da je jedna stvar, dana kao objekt, bila to s čime je preuzeta prostorna struktura te idealizacijom nastavljena u beskonačno. Tim je ishodištem u objektu tek postao mogući *apstraktni prostor objekta*. A proširenjem u beskonačno on je prekrivio pravi prostor svijeta. U tom prostoru postoje samo odnosi među stvarima, među objektima, no nikada prostorni odnos, kao što je on ipak isto fenomenalno većan u gledanju nekog tjelesnog predmeta. Ovdje ipak u prostoru nije samo gledani predmet, nego i *gledanje*. Ono gleda u prostor. Bezuvjetna tradicionalna vladavina interpretacije prostora koja je usmjerena na prostor stvari do danas je prije bila

fenomenalno dostatnu analizu da pokuša shvatiti onu prostornost u kojoj subjekt i objekt jesu zajedno u njihovu odnošenju. Budući da je stvar ostala vodećim modelom za shvaćanje prostora, sam je prostor postao ukupnošću u objektivnoga bitka. Subjektivnost, duh, duša itd. važili su naprosto kao neprostorni. A to su i morali biti dok je god uopće i prostornost bila stavljena u ishodište kao stvarno-prostorna. No uvijek se javljala poteškoća a kako je uopće moguće subjektivno uživljavanje, uopažanje u prostor? Kad se jednom istakne to da je pretpostavka za genezu smisla prostora stvari to da upravo stvar koja služi kao model bude objektom što ga spoznavaju i, opažaju i, gledaju i subjekt shvaća a u svojem gledanju u prostor, tad se pokazuje apstraktno tlo tvorbe smisla prostornosti stvari. U tom polazištu leži također i preskakanje izvornoga orijentiranja za račun neke homogenosti. Prostor stvari je zapravo bez-svjetan, on nije nigdje i nema nikakvu odnosnu točku. Svaki odnosni sustav u njemu je proizvoljan.

Posve drukčije pak *prostor svijeta*. On je pristupačan u takvom svakodnevnom ponašanju koje se ne fiksira na biće, nego se — ostaju i za njega otvoreno — drži iskonski otvorenim za daljinu, iz koje se tek uopće i pokazuje biće. Svijet je uvijek već razumljiv i otvoren; a isto je tako i prostor svijeta najizvornija otvorenost prostora. Prostor svijeta ovisi o *ovdje*, on nije homogen tako da bi sve razlike orijentiranja u njemu propale, kao u apstraktnom prostoru stvari. Štoviše, prafenomenalno orijentiranje pripada prostoru svijeta. Prostor svijeta je usredišten u ovdje, u *ovdje ovdje*, ali ne tako da bi recimo od ovdje proistjecao, proširivao se svagda u sve većim zonama i okolinama. On se nikada ne može širiti, jer nema veličine, kao što je ima unutarsvjetska sfera bića. On je nad svim, on je i ono najdalje tamo vani, a i u onome je najbližemu: u ovdje. On takoreći i treperi između u ovdje, svagda ovdje mojega tijela, i onog najizvanjskijeg zamislivog tamo otvorene beskonačnosti, ali tako da

i ovdje i tamo proistje u iz njegova horizonta. Bit prostora svijeta je isto obuhva anje i sadržavanje; on smješta svako bi e u sebi; on nije neko nigdje, ve ono istinsko svugdje. Prostor svijeta ne smije se poimati po modelu *res extensa*, jer on je ista *extensio, prostiru i prostor*. Prostor svijeta jest kao razilaženje podru ja onog gore, dolje, sprijeda, straga, ali i blizu i daleko, ovdje i tamo. Doduše, razilaženje se uvijek ve dogodilo, ono nije nikakvo kretanje koje bi ikada moglo biti od nas iskušeno, nego je ono pra-pretpostavka, koja omogu uje sve naše iskustvo.

Bit prostora svijeta dade se zapravo razviti samo zajedno sa vremenom svijeta. Prostor svijeta i vrijeme svijeta nisu ni objektivne ni samo subjektivne strukture; one prodiru kroz to suprotstavljanje svijesti i postoje e stvari. No prostor svijeta i vrijeme svijeta zajedno su »*principia individuationis*« te sa injavaju bit zbiljnosti. Zbiljnost jednako tako nije moment na stvarima, ili na pojedina nome bi u. Zbiljnost nije zato što postoje zbiljske stvari ili ono zbiljsko, nego obratno: stoga što postoji zbiljnost, kao *jedna jedina svjetski otvorena i svjetski vremena*, zato može biti zbiljskih stvari. Kao što se prostor svijeta ne sastavlja iz prostornih odredbi pojedina ih predmeta, kao što vrijeme svijeta svoju širinu svoje prisutnosti ne zadobiva iz mnogih doga aja, jednako tako nije ni zbiljnost sastavljena iz pojedina nih zbiljskih stvari ili zgoda.

Svem iskustvu prethode i nabacaj svijeta je trostruko-jedinstveno nabacivanje i držanje otvorenim prostora svijeta, vremena svijeta i zbiljnosti svijeta.

Na koji se na in vrši taj nabacaj, kao pradjelatnost našega duha, to treba sad kratko nagovijestiti. Pitanje o svijetu svakako takvim jednim nagovještajem nije odgovoreno. No on može i treba samo izoštriti upitnost našeg pitanja.

Ostajemo kod toga da se pitanje o svijetu postavi s obzirom na prostor svijeta. No prostor svijeta izri ito razlikujemo od vladaju ega geometrijskog shva anja prostora. Mješavinom teza, razlikovanja, kriti kih pitanja i analiza najprije smo upozorili na to da je iskonska prostornost prostora svijeta naj eš e previ ena, premda se stalno u njoj kre emo — da je ona samorazumljivost, a upravo stoga ono neshvatljivo, kao za ribu voda u kojoj pliva.

Možda nije na odmet baciti pogled na smislene sveze našeg izlaganja problema, koje je naizgled posve nesistemati no. Pošli smo od svakodnevnog pojma svijeta kao sveukupnosti bi a. Pokušaj da se ta sveukupnost zbilja misli odmah dovodi do poteško a. Pojam svijeta iskazuje se kao »*crux*« za teorijsko mišljenje. A pritom je to pojam koji uvijek upotrebljavamo i koji tako er obi no razumijemo. Samo nas njegovo *pojmovno* formuliranje dovodi u nepriliku. No je li ovdje tome tako da doduše poznajemo stvar, a nedostaje nam samo to an, egzaktn pojmovni izraz toga? Možda upravo zato što bi stvar po svojoj naravi bila nešto nepojmljivo? U kojoj su svezi *svijet i pojam*? U svakom slu aju, pojam svijeta ne može se pojmiti prema poznatome odnosu stvari i pojma. Svi ontiki odnosi, svi oblici odnošenja koje o itavamo na bi u zakazuju ako se nekritiki primjenjuju na svijet. Pokašali smo to egzemplarno pokazati na primjeru cjeline i dijela, svjetlosti i tišine. Svi ovi vode i modeli neprimjereni su. Uvid u njihovu

neprijerenost isti e jedno važno razlikovanje: na elno razdvajanje svijeta od unutarsvjetskoga bi a. Kad se u ini to razlikovanje, i im se ono u ini, fenomen svijeta je otkriven. Doduše mi uvijek živimo u svijetu, a tako er to i znamo, ali nam ono što unutarsvjetski susre e iskrivljuje slobodan pogled na svjetovnost svijeta, tako da zaista od samoga drve a više ne vidimo šumu. Razliku izme u svijeta i onoga što je u njemu nazivamo *kozmozijskom diferencijom*. Tek se s njom doga a *problem* svijeta i kozmologija. To no onako kao što se razlikovanjem izme u bitka i bi a tek javlja problem bitka, ontologijsko pitanje. Ontologija i kozmologija ne odnose se me utim jedna prema drugoj kao op enitije pitanje prema posebnome. To je bila predrasuda metafizike osamnaestoga stolje a, s njezinim razlikovanjem izme u *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Tamo je pitanje o svijetu bilo *jedno* posebno pitanje, uz pitanja o prirodi, duši i Bogu. Problem svijeta nije neki problem suženiji od pitanja o bitku, štoviše, on je *jedan* oblik istoga pitanja; on je samo odre eni transcendentelni horizont pitanja o bitku, naime horizont sveze izme u *on i hen*. Filozofija na po etku postavlja izri ito kozmozijsku diferenciju i time razvija pitanje o svijetu. Izdizanjem iznad unutarsvjetskog bi a, koje nas ina e vrsto veže uz sebe, do obuhva aju eg svijeta, tim *svjetskim položajem* ovjeka biva tek uop e mogu a mudrost svijeta i u njoj spoznaja svjetskoga mjesta ljudske egzistencije. Istodobno biva time o ita tendencija koja ovladava našim obi nim tubitkom i vezuje ga uz stvari, koja time tako er zastire i prikriva svijet. Potiskivanje fenomena svijeta tim ljudskim kretanjem prema onome što se unutarsvjetski susre e zbiva se prekomjernim proširivanjem unutarsvjetske zone u »beskona no«, u smislu loše beskona nosti. To se doga a poglavito u znanstvenim interpretacijama otvorene beskona nosti, koje fenomenal-

no predleže. Svijet ono unutarsvjetsko ne ograni uje, nego ga sadržava, u nekom smislu koji nije mjerljiv i koji se uop e ne može orijentirati prema odnosima bi a me u-sobno. Budu i da svijet kao istinski a *peiron*, ono »neograni eno«, obuhva a u sebi sve bi e, ograni eno i uzajamno se ograni avaju e, može biti prikriven i zastrt *bezgrani nos u*. Ograni eno unutarsvjetsko bi e biva pod odre enim pretpostavkama razgrani eno i mišljeno kao beskona no: tako na primjer u homogenom beskona nom prostoru Euklidove geometrije.

Unutarsvjetsko okružje bi a, ije razlikovanje od samoga svijeta zna i prvi korak k problemu svijeta, bilo je tema razmatranja koje je na tome opet prafenomenalno raš lanjivanje razlikovalo od njegova prekrivanja i utrnjivanja. Prafenomenalno unutarsvjetska zona raš lanjena je u podru je blizine neposrednih iskustava, i u okoline, koje najprije predstavljaju još zbilja ostvarive mogu nosti iskustva, te kona no prelaze u podru ja tu eg iskustva, i to u stupnjevitoj strukturi posredovanosti smisla. No svaki posredovani smisao u samome sebi povratno ukazuje na neposredovani smisao; svaka stvar daljine nadaje se kao modifikacija smisla jedne stvari blizine itd. Ta zona blizine je dalje usredoto ena na tjelesnost onoga koji iskušava. To tijelo predstavlja nulto središte svake orijentacije. Analiza tijela, ukazivanjem na mogu i obrat shva anja unutrašnje ovladanog tijela u shva anje tijela kao stvari me u stvarima, pokazuje najbolji primjer utrnu a odnosno prekrivanja nekog prafenomena. Isto se tako prafenomeni u na inu danosti našega prakti nog okoliša prikrivaju naknadnim shva anjima. Tamo naime gdje se idejne tvorbe, izrasle iz odre enih motiva, navla e na stvari kao odijelo teorijskih interpretacija; tamo gdje *relativni* stil danosti stvari u nekome »više« ili »manje« tuma imo misaonim simbolima, koji nastaju u idealiziraju em procesu tvorenja limesa. Na

primjer ovako: stvari u prakti nom opho enju imaju svoje odre enosti u rasponima ve eg i manjeg, debljeg i tanjeg, hrapavog i glatkog, vrstog i mekanog itd. Sve takve relativnosti imaju svoj vrsti smisao, koji se odre uje iz životnoga sklopa opho enja sa stvari. Ukoliko se pak te relativnosti zamišljaju u smjeru grani nog pojma niza stupnjevanja, koji leži u beskona nome, gube one svoju prakti nu vrsto u i postaju stupnjevima to nosti. Drugim rije ima, prafenomenalna relativnost iš ezava u nekom apsolutnom odre enju, koje se odnosi na idealnu grani nu vrijednost, na limes, koji je pak sa svoje strane bio motiviran u relativnostima.

Znanstveno proširivanje unutarstvjske zone uop e pokazuje gotovo stalno tu tendenciju utrnua i prekrivanja prafenomena naknadnim shva anjima i teorijskim interpretacijama. Ukoliko su znanosti usmjerene jedino na ono unutarstvjsko, uvijek su u opasnosti da presko e fenomen svijeta; i to tim više što se manje odnose prema filozofiji. Jedna pozitivna znanost koja u strogosti svojeg primjeravanja na bi e ipak zna za to da jedino filozofija može nazna iti i osvjetliti njezin temelj i njezin obuhva aju i horizont — samo jedna takva znanost dolazi u *situaciju svijeta*. Euklidova geometrija nema situaciju svijeta; ona je slijepa za svijet. Barem dotle dok pretendira na to da odredi što je prostor. Euklidova geometrija je tuma e nje prostora stvari, koje po iva na odre enim tvorenjima limesa. No prostor stvari je apstraktni i fundirani sloj prostornosti. Otvoreno beskona ni, ili bolje neograni eni prostor Euklidove geometrije je na elno takav u kojemu se javljaju samo prostorni odnosi stvari me usobno; on je prostor one *res extensa*. Prostor svijeta ne pojavljuje se u Euklidovoj geometriji. To me utim ne zna i da bi filozofijsko odre enje iskonske prostornosti prostora svijeta bilo bez važnosti za matemati ki problem prostora. Još

nije odlu eno da je mogu e matematizirati jedino prostor stvari.

Euklidski je prostor posve objektivn, on nigdje i ni na kojem mjestu ne prelazi u subjektivni prostor, u *otvorenost prostora subjekta*. Udno je da ona filozofija koja je u zapadnja koj povijesti filozofije najradikalnije razvila problem svijeta ostaje baš u euklidskom shva anju prostora, da je naime Kant stalno promašivao razliku izme u prostora klasi ne geometrije i prostora svijeta. U kojoj je mjeri to promašivanje razlogom za to da se svjetovnost svijeta tražila u smjeru samo subjektivne egzistencije, ostaje otvorenim pitanjem.

Sada me utim razumijemo, u tom ukazivanju, zašto je uop e promišljanje unutarstvjske sfere moralo istaknuti njezino prafenomenalno raš lanjenje — i s druge strane tendenciju pozitivne znanosti prema »homogenoj strukturi«, prema sranjivanju svakog raš lanjivanja, svih orijentiranosti i relativnosti.

Sažimaju i možemo re i: kozmologijsku diferenciju izme u svijeta i bi a u njemu najprije smo pokušali izložiti tako da je prije svega stupilo u vidokrug unutarstvjsko podru je, s tendencijama koje ga takore i guraju ispred svjetskog fenomena. Sam svijet ostao je samo negativno karakteriziran. I ta negativna karakteristika, da je svijet sadržavaju e-obuhva aju a sveukupnost, koja se ne može izložiti u na inima i oblicima koji su nam po etno jedini na raspolaganju, koji su svojstveni bi u, odlu uju i je i temeljni uvid u bit svijeta. *Svijet nije onako kako je bi e*. Bi e je na elno unutarstvjsko. Svijet nije na unutarstvjski na in. Kozmologijska naivnost, koja je gotovo neiskorjenjiva sklonost ljudskoga duha, sastoji se u samorazumljivosti primjene unutarstvjskih misaonih i predodžbenih na ina na sam svijet, dakle u preskakanju prarazlike kozmologijske diferencije. Lako je imenovati i izre i

razliku, ali je zbilja teško u pitanju o svijetu na njoj istrajati i prije iti svako ponovno zapadanje u ontu ku pojmovnost, u unutarsvjetski na in mišljenja. Problem svijeta kreće se zadugo u »negativnom« i kriti kom misaonom stavu. U Kanta on se pomalja u sklopu u enja o transcendentalnom prividu, a time i u najodlu nijem nijekanju svake pozitivno dogmatske metafizike. To što Kant problem svijeta shva a pretežno negativno nije nedostatak ili ak nesposobnost pozitivnog odre enja onoga što svijet jest. Jedino je ta vrsta mišljenja ona koja je došla problemu.

Svijet je svagda poznata, svagda pretpostavljena sveukupnost bi a, koja ponajprije uvijek izmi e pojmovnom shva anju time što biva prekrivena unutarsvjetskim bi em i pojavljuje se kao neko takvo. Svijet je horizont iz kojega sve stvari dolaze do pojavljivanja; a i sam svijet izgleda da je jedno takvo pojavljivanje. Unato apriornosti pojma svijeta, svijet je ponajprije uvijek prekriven. Otkrivanje svijeta stalni je posao filozofije, kao što je, s druge strane, otkrivanje unutarsvjetskog bi a stalna zada a pozitivnih znanosti. Razdvajanje svijeta od bi a koje se pojavljuje u njemu je filozofijsko temeljno pitanje. Kako može bi e, ono postoje e u najširem smislu, imati odnos prema svijetu, koji nije postoje i? Je li taj odnos nužan, takav koji je uvijek ve postavljen ukoliko uop e jest bi e? I s druge strane, mora li svijet imati svjetski sadržaj? Mora li mnogostrukost bi a zasjati u horizontu svijeta? Dade li se bi e misliti bez svijeta, a svijet bez bi a? Je li njihov su-bitak samo fakti ki, stvarni, onaj koji nema u sebi nužnosti? Takva su pitanja krivo postavljena, premda smjeraju na bitna metafizi ka pitanja. Neko *pojedina no* bi e može ponajprije biti upitno s obzirom na njegovu nužnost. O svakome se pojedina nom daje misliti da bi moglo i ne biti tu; nijedno pojedina no nije bitkovno nužno. ak ni ja. Descartes postavlja ono ja kao *fundamentum incon-*

cussum svojeg utemeljenja filozofije. Polaze i od pokuša ja da se sumnja uop e u sve, nalazi on u samouzvjesnosti onog ego, u nedvojbenosti sumnjaju ega ja apsolutno sigurno tlo za utemeljenje filozofije. *Cogito, ergo sum!* ili oštrije, *dubito, ergo sum!* glasovita je formula za po etak novovjeke filozofije u Descartesa. No spoznajno osigurana izvjesnost bitka onog ego ne zna i još nužnu egzistenciju. Jer sebeiskustvo u kojemu postajem svjestan svojeg nedvojbenog bitka kao onoga koji sumnja u sebi je metafizi ki slu ajno, kontingentno. Onaj koji samoga sebe iskušava nije *ens necessarium*; samo onda kad sebe iskušava, na elnom je neobmanjivoš u sebeiskustva garantiran bitak onomu koji sebe iskušava. Svako pojedina no bi e je slu ajno, i moglo bi jednako tako ne biti. Svijet je me utim nužan. Svijet nikad ne bi mogao ne biti. Svijet je nužnost prostora unutar kojega pojedina no bi e fakti no dolazi u postojanje, nastaje i nestaje, — unutar kojega zbiljnost i mogu nost jedino imaju smisla, — unutar koje ga je jedino smisljeno tako nešto kao temelj i utemeljenje.

Svijet svakome bi u tek daje prostor i svakome bi u tek pušta vrijeme. *Davanje prostora i puštanje vremena je bit svijeta*. Kao onaj koji daje prostor i pušta vrijeme, svijet sam nije *u* prostoru i nije *u* vremenu. On je upravo iskonski prostor i iskonsko vrijeme. Bit se prostora ne može o itati ni na *unutarprostornoj* strukturi, kao ni bit svijeta na *unutarvremenskom* slijedu doga aja. Daju i prostor i puštaju i vrijeme, omogu uje svijet zbiljnost bi a. Tim dvostrukim davanjem podani je svijet bi u njegov bitak. Bitak je dar svijeta.

Pitanje o svijetu se, ako je prethodno izri ito izvršena kozmologijska diferencija, razvija u pitanja o prostoru, vremenu i zbiljnosti. Pitanje o svijetu postaje pitanjem o fundamentalnim ontologijskim pretpostavkama svih stvari. Prostor i vrijeme, kao tradicionalna tako zvana »*princi-*

pia individuationis«, temeljni su uvjeti onog »*existentia*«, onog da-bitka bi a. Problem svijeta razvija se dakle kao horizont ontologijskog temeljnog pitanja o *da-bitku*.

To je dakako tek nagovještaj u kojem bi se smjeru moralo kretati naše mišljenje. Ograni eni okvir raspravljanja, koje ho e samo uvesti u nekoliko temeljnih pitanja filozofije, samo predzacrta *kolosijek pitanja*. No zbiljsko stupanje na taj kolosijek pitanja sili ne samo na stvarno istraživanje nego ujedno i na oštar razra un s *Kantovom teorijom svijeta*. Jer ona je najodlu nije i najradikalnije razvijanje problema svijeta. O tome ovdje možemo dati tek neke naputke.

Kant odre uje svijet kao ideju. Što Kant razumije pod idejom? I što za shva anje pojma svijeta zna i to da je on karakteriziran kao ideja?

U »Kritici istoga uma« Kant pita o svezi bitka i istinitosti, o *ens* i *verum*. To se transcendentalno pitanje najprije razlaže u »transcendentalnoj estetici«, kao nauku o istim, tj. apriornim formama zora subjekta, u kojima se susre u svi objekti. Te su forme prostor i vrijeme. Kant ih poima kao subjektivne forme, koje ne postoje po sebi, nego su prije svakog iskustva leže i zorovi, koje upravo subjekt donosi sa sobom i u koje se svrstava mnogostrukost osjetilne danosti. O prostoru i vremenu se u »transcendentalnoj estetici« ne raspravlja iscrpno. Tek tre i glavni dio, pod naslovom »transcendentalna dijalektika«, koji slijedi iza »transcendentalne analitike«, daje na elne odredbe o prostoru i vremenu, prije svega o njihovoj *osebujnoj cjelovitosti*. U kozmologijskim antinomijama se prostor i vrijeme pojavljuju u sklopu problema svijeta. Na elno se doduše poimaju kao subjektivni oblici zora. Time svijet za Kanta biva ne im subjektivnim. Slijedom toga pojam svijeta nije samo naša predodžba o svijetu koji bi ipak postojao po sebi. Naša predodžba svijeta nabacuje i tvori svjetovnost

svijeta. Svijet *je* ideja. Jedinstvo iskustva, koje je po Kantu omogu eno istim pojmovima razuma, u kojima se a priori tvori objektivnost objekata, — to jedinstvo, kao dano, »*uvjetovano*« je. No ideje »sadrže stanovitu potpunost, do koje ne dopijeva ni jedna mogu a empirijska spoznaja«. ⁴⁸ U predlo avanju shodno idejama leži neka cjelovitost u kojoj je na elno presko eno ono empirijski dano. Ideja je, kao predodžba jedne »*totalitas absoluta*«, predodžba koja ne proizlazi iz razuma, nego iz uma. Kant kaže: »Apsolutnu cijelinu« bi a »ne možemo nikada nabaciti u slici.« ⁴⁹ Ideje nisu odredbe pojava, kakvima Kant terminološki ozna uje bi e ukoliko je a priori odre eno subjektivnim oblicima zora i istim pojmovima razuma. Ideje su viši pojmovi uma, koji pojmove razuma dovode do jedinstva. Kant razvija ljestvicu predodžbi svake vrste. Predodžbu, »*repraesentatio*«, upotrebljava on u najširem smislu, sli no kao i Leibniz. Predodžba je prije svega *perceptio*, svjesno predstavljanje ne ega = opažanje. Kant razlikuje dva temeljna razreda opažanja: 1. osjet (*sensatio*), unutarnje opažanje, te 2. spoznaju (*cognitio*), opažanje objekata; ova je opet dvostruko raš lanjena, u zor i pojam. Zor je neposredna, individualiziraju a predodžba, *repraesentatio singularis*: predodžba o pojedina nome. No poimanje, misle e odre enje zbiva se »*per notas communes*« i odvija se u op im pojmovima. Pojmovi se raš lanjuju u takve koji su crpljeni iz iskustva, empirijske pojmove, te u iste, apriorne pojmove. A i ovi se opet raspadaju u iste pojmove razuma i iste pojmove uma. Razum je za Kanta mo pravila, um je mo principa. Razumu Kant dodijeljuje sud, umu zaklju ak. isti pojmovi razuma su dakle sudovi a priori, koji su u temelju objektivnosti svih objekata i omogu uju ih. isti pojmovi uma su pak ideje. U pojmu uma, kao onom koji zaklju uje, leži tendencija od uvjetovanoga prema neuvjetovanom. U istim pojmovima uma spoznaje

se totalitet uvjeta za dano uvjetovano.⁵⁰ Um slijedi samo onaj niz uvjeta koji vodi u smjeru bezuvjetnog. Ideje su pojmovi uma koje, kao predodžbe bezuvjetnog, nadilaze sve dane pojmove te ih u tom nadilaženju određuju. Svakako leži neka dvozna nost u Kantovu pojmu ideje: 1. ideja je vrsta predodžbe, 2. ideja kao pojam koji proizlazi iz zaključka uma stvara totalitet uvjeta i tako utemeljuje ono bezuvjetno. No to u ideji utemeljeno bezuvjetno nema prema Kantu »objektivnu realnost«, tj. ideja ne sačinjava što-sadržaj nekog predmeta, ona sama nije objektivno predmetna. Ona štoviše ima samo subjektivnu realnost, tj. ona sačinjava što-sadržaj nužnog subjektivnog predmeta, u kojem je za dano uvjetovano mišljen totalitet uvjeta, tj. ono neuvjetovano. Osnovna misao itave transcendentale dijalektike, kao nauka o prirodi, je pokazivanje toga da ideje mišljene u pojmovima uma nisu zbiljske, već su samo nužne subjektivne predodžbe cjelovitosti, kojima ne odgovara nikakva objektivna realnost.

Svijet je za Kanta *jedna* ideja. Za Kanta dakle postoji mnogostrukost ideja. Svaka predodžba uopće za Kanta je u odnosu prema subjektu, onome tko je predodžba, i u odnosu prema biću, koje se za Kanta razlikuje u biću i u ovjeka, to jest pojavu, i u biću i mišljeno kao odnošeno na neko stvaralo, a ne kona no predodžbanje, tj. mišljeno kao stvar po sebi. Prema tome, imamo tri razreda ideja: 1. ideju neuvjetovanoga jedinstva sinteze mnogostrukosti subjekta; ova ideja je temeljni pojam psihologije; 2. ideju neuvjetovanoga jedinstva pojave; to vodi u kozmologiju; 3. ideju neuvjetovanoga jedinstva bića u pogledu na prvi uzrok; tj. teologiju. Time Kant deducira tri naslova tradicionalne *metaphysica specialis*: dušu, svijet i Boga.

Svijet, uzet kao kozmologijska ideja, za Kanta je ukupnost pojava. U raspravi »Sto zna i: orijentirati se u mišljenju« naziva Kant svijet ukupnošću u svih predmeta moguće

ga iskustva.⁵¹ Svijet je tako ukupnost bića, a, ukoliko je ono pristupa no kona no biću. Svijet i kona nost dolaze tako za Kanta u bitnu svezu. Svijet postoji samo u okruženju kona nosti. Za Boga nema svijeta, niti ga može biti, jer mu biće nikada nije dano kao pojava. Samo uvijek stoji pred nužnošću da misli sveukupnost pojava, koja mu nije nikada dana, da u pojmovima uma nadilazi ono dano i otvoreni niz pojava misli kao dovršen. Ali tome mišljenju ne odgovara neka *dovršenost*, nego ta dovršenost ostaje samo nužna predodžba uma, postavljena s prirodom uvijek. Svijet je time za Kanta samo subjektivna ideja, ne proizvoljna i ne bilo koja, ali ipak puka predodžba uma. U nauku o antinomijama razvija on zatim proturječja koja mu se čine nerazriješivima, u koja nužno mora zapasti ljudski um kad hoće uzeti svijet kao po sebi jestvuju u cjelinu bića. Jer tada bi svijet prema prostoru i vremenu morao biti ili kona an ili beskona an. No svaka od ovih pretpostavki nužno vodi u proturječje. Dakle predodžba uma o potpunoj sintezi niza pojava ne može imati objektivnu realnost i mora biti samo ideja.

Kantov odlučujući rezultat je spoznaja da svijet nije biće. Ali nemjerljivost svijeta prema uzoru unutarsvjetskog bića ne treba dovoditi do nijekanja postojanja i sveukupnosti i cjelovitosti. Kantov nauk o subjektivnosti svijeta, jednako kao i nauk o subjektivnosti prostora i vremena, koji se u krajnjoj liniji u tome temelji, ne izgleda mi nipošto kao nužno utemeljen. Ukratko i na način teza rečeno: u negativnoj karakterizaciji svijeta, tj. u otklanjanju unutarsvjetskih predodžbenih i misaonih slika za svijet, u naglašavanju na elne razlike između u svijeta i sfere danih pojava, Kant ostaje pravi otkrivaatelj problema svijeta. No upitna je njegova pozitivna tvrdnja o svijetu kao jednoj samo subjektivnoj ukupnosti, pukoj ideji uma bez objektivne realnosti. Možda se za Kanta sudbonosnim pokazalo to što je u

velikoj mjeri ostao orijentiran na predodžbu prostora Euklidove geometrije. Ako je istina da je Euklidova predožba prostora samo idealiziraju a interpretacija apstraktnog prostora stvari, kao što smo to pokušali naznačiti, tada orijentiranje prema njemu mora nužno voditi do manjkave odredbe biti prostora. Budući da Kant prostor postavlja najprije samo kao apstraktni, kao prostor stvari, mora ga subjektivirati i im se javi problem svijeta. Ali prostor i vrijeme nisu prema svojoj biti ni subjektivni niti objektivni, nego ono što prožima i subjekt i objekt te ih u njihovom jedno-uz-drugo tek omogućuje. Izvorni uprostoruju i prostor svijeta, koji bi se dovodi do pojavljivanja, i izvorno vremenuju i vrijeme, koje bi se u podaruje vrijeme, jesu fenomen koji se u Kantovoj teoriji svijeta ne nalazi. No i oni se da oni iziskuju jedan stupanj problema svijeta koji se mora razviti prije svega kao metafizika prostora i vremena.

Naše pitanje o svijetu još uvijek nije našlo odgovora, postalo nam je štoviše sve upitnije može li jedno takvo pitanje uopće imati odgovor u kojemu se smiruje. Možda je ovdje tako da se tek u dugom hodu neprestanog pitanja ono za što im traže i mišljenje seže sve više i više određuje u svojoj još skrivenoj naravi te baš tada postaje spoznatljivo zašto na jedno filozofijsko pitanje ne može *neposredno* biti dan jednostavan i jezgrovit odgovor.

No time se ne zagovara ona tašta preuzetnost obične noga razuma, koja okrivljuje filozofiju da nije u stanju posve jasno, poput iskaza o vremenu ili o prašnicima neke biljke, odgovoriti što jesu Bog i svijet. Naprotiv, ako filozofija inače — prema svjedočenju Grka — izvire iz prirode, njezina je iznimna bit to da istraje pitaju i tamo gdje se obični ni razum već oдавно smirio u samorazumljivosti.

Pitanje o svijetu izveli smo samo u njegovu *prvom* koraku, upravo u izričito razlikovanju unutarsvjetskog okruženja od svijeta samog. To razlikovanje, kao kozmologijska razlika, jest *postavljanje problema svijeta*. Svijet već poznajemo prije svake znanosti i filozofije, — a ipak svagda kada pokušamo misliti pojam svijeta zapadamo u tendenciju da svijet sam po sebi prekrijemo na inima predoavanja koji pripadaju unutarsvjetskom području. A ta tendencija nije isključena time što je prepoznata kao zavodjenje, nego mora *svagda* biti prevladavana, tako dugo dok se o svijetu pita. Kozmologijska razlika nije dakle

neko razlikovanje koje, jednom obavljeno, postoji dalje kao posjed znanja i ostaje iz nas. Ona prethodi svakom istraživanju o naravi svijeta.

A jednako se tako pitanja o bitku, istini i Bogu ne mogu neposredno odgovoriti. I bitak poznajemo, i istinu, a slutnja o Bogu živi u srcu svakog ovjeka, a ipak to tako poznato nikada ne postaje predmetom zbiljskog pitanja — osim u filozofiji. Ni predznanstveni život ni znanosti nikada ne dolaze do toga da na putu istražuju eg pitanja traže *spoznaju* bitka, svijeta, istine i Boga. Uvijek ve poznati, ostaju oni ipak po strani. Filozofija uspravlja sebe samu time što izri ito pita o tome svagda tako poznatom, a nikada zbilja pojmovno shva enom i što bitak, svijet, istinu i Boga dovodi do pojma. U etiri transcendentalna naslova odre uje se predmet filozofije. Uvod u filozofiju, ako ina e ne e biti samo uvod u postoj e u teoriju, ili tako er dati samo povijesni pregled, mora prije svega biti dovo enje do bitnih pitanja u kojima nastaje filozofija. No takva temeljna pitanja nisu još postavljena onda kada se imenuju. Imenovati problem je najprethodniji i najnebitniji posao. Dospjeti u pitanje je jedino što je nužno u filozofiji. To se pak doga a kada pitamo tako da razrješujemo svaku nosivu samorazumljivost i izdržavamo nepriliku u kojoj više nema nikakva temelja i sigurnosti.

Prije sve znanosti i u svim znanostima ostaje svijet van pitanja. On je uvijek poznat kao obuhva aju a cjelina bi a, u kojoj se mi sami pojavljujemo usred stvari. Ali on nije predmetom našega prakti nog, pa ni našega teorijskog interesa. Svi su naši interesi na elno usmjereni na ono unutarstvetsko, bilo da svakodnevno živimo prepušteni danu i posve ujemo se njegovim brigama, bolima i radostima, bilo da unutarstvetsko podru je pomo u znanosti proširujemo u prirodu i povijest, do najudaljenijih zvjezdanih maglica i Sumero-Akadijaca, ili ak do Neandertalca.

Predznanost i znanosti žive »upuštene u svijet«, a da nikad ne pitaju o tome što je doduše uvijek tako poznato a ipak ostaje nepojmljeno. Ono stvarno udnovato je pritom to da van interesa spoznaje ne ostaje ono skriveno, ve ono *o evidno*. No to o evidno uvijek se ve povuklo u neupitnost samorazumljivoga.

Tek filozofija postavlja pitanje o svijetu. To pitanje je *najobuhvatnije*, jer pita o samom onom najobuhvatnijem, u kojem je sadržano sve što jest. Obuhvatnije pitanje uop e nije mogu e. No je li ono time posve prazno i op enito? Ili je na kraju takvo da pita o ne emu što na elno može biti mišljeno samo u singularu? Prvo razvijanje problema svijeta, u razlikovanju unutarstvetskog podru ja i svijeta samog, daje ve uvid u *apsolutnu jedinstvo svijeta*. Mnoštvenost je uop e mogu a jedino unutar jedinstva svijeta.

Ekspoziciju problema svijeta, koliko smo je uop e mogli podastrijeti u okviru ovoga samo uvodnog raspravljanja, zaklju ili smo ukazivanjem na Kantovu teoriju svijeta. Kant zna i bezuvjetni vrhunac u povijesti problema svijeta. U njega se kozmologijska diferencija izvršila izri ito i sa znanjem o na elnom dometu tog razlikovanja, i time je uop e izgra en *problem* svijeta. Na elno otklanjanje svih predodžbi i pojmovnih modela koji potje u iz unutarstvetske sfere za svijet sam, to je odlučuju a temeljna misao Kantove teorije svijeta. No u inilo nam se da je granica njegova shva anja svijeta u njegovu u enju o *subjektivnosti svijeta*. Svijet kao subjektivni pojam uma, kao ideja. Kozmologijski idealizam je doduše nadmo an svakome »realizmu«, koji uzima svijet kao »*res*« kao stvar, a to zna i kao unutarstvetsko bi e. No samostojnost svijeta se pritom razlaže u puku subjektivnu tvorbu uma. Vjerovali smo da se kao motiv tog Kantova shva anja svijeta može ozna iti njegovu vezanost na shva anje prostora Euklidove geome-

trije. Kako se tamo prostornost prostora orijentira prema idealiziranom i metri ki interpretiranom prostoru stvari, prostoru objekta, filozofijsko promišljanje svijeta navodi odmah na tezu o subjektivnosti prostora i vremena, a time i svijeta. Drugim rije ima, budu i da je u provedbi problematiziranja svijeta nastalo razlikovanje izme u unutar-svjetske stvari i svijeta, morao je Kant subjektivirati prostor i vrijeme, kada ve nisu mogli ostati objektivnima. Subjekt tako postaje raskrslcom. Jer Kant ne shva a prostor i vrijeme analiti ki u njihovu prafenomenalnom sadržaju, prema kojemu oni nisu ni objektivni ni subjektivni nego *svjetski*, jer ne zahva a iza znanstvenih interpretacija prostora i vremena, mogao je do i do u enja o subjektivnosti prostora i vremena, i o svijetu kao ideji uma. Tek tako usputno re eno, zvu i to samo kao tvrdnja. No temeljito razra unavanje s Kantom danas je neizbježno za svakoga tko se filozofiraju i la a problema svijeta. Tek se u ponavljanju Kantove postavke pitanja može spoznati njegova veli ina i granica.

Ni obje najzna ajnije teorije o svijetu koje su nastupile u našoj filozofijskoj sadašnjosti ne nadilaze na elno subjektivisti ki pojam svijeta. Husserl, kao i Heidegger, poima svijet kao subjektivni horizont — Husserl kao horizont iskustva, a Heidegger kao horizont prethodnog razumijevanja bi a. U oba mislioca naslov svijet tvori veliku i središnjju tematiku njihove filozofije. A ipak sam svijet ostaje izvan polazišnih pitanja. Upravo kao svijet koji u sebi sadrži svako bi e, sve objekte i subjekte, i sve na ine njihovih odnosa. Ipak, to je tek jedna primjedba,

No pitanje o svijetu može biti zbiljski pitano samo onda kad je poticano životnim ovjekovim odnošenjem prema svijetu. Svijet je ono otvoreno naprosto, a ipak je nama najve ma prikriven onim o evidnim koje se u njemu pojavljuje i izlazi na vidjelo. Ono unutar-svjetsko pomu uje

nam pogled u ono slobodno svijeta. U onom pak držanju i ponašanju u kojem težimo s onu stranu, dalje od prianjanja uz bi e, i napuštamo svu usku vezanost, tvori se ovjekova *otvorenost za svijet*, koja je dah filozofijskog pitanja o svijetu. Odviše se lako ta otvorenost za svijet izjedna uje s poznatim ugo ajima. Sigurno, može ona vladati u mnogostrukim ugo ajima. Ugo aji su na ini kako nam je pri duši. i kako smo otvoreni ili zatvoreni za bi e. Ugo aji nam tako er svagda na neki na in otvaraju bi e u cjelini. No to »u cjelini« ne može se bez daljnega shvatiti kao svijet. Štoviše, ima baš ugo aja koji doduše otvaraju neko »u cjelini« životnoga sklopa, ali ne otvaraju svijet. Recimo dosada. U dosadi smo kao opustjeli od stvari, one nas više ne interesiraju, ostavljaju nas ravnodušnima. I nisu pojedine stvari te koje nas ostavljaju i koje nam se uskrauju, nego je sve postalo bljutavo i dosadno. Stvari se ne odlikuju više navlastito po interesnoj naglašenosti, sve zajedno tonu u nerazlu nu masu sivoga u sivome, itav okolni svijet postaje bezbojno blijedim okruženjem, od kojeg se ne može pobje i, a koje ovjeku u cjelini baš dosa uje. Takav ugo aj dosade zamra uje doduše unutar-svjetsku sferu, ali ne otvara svijet; on ukida prianjanje uz pojedina no, ali ne odrješuje u ono otvoreno svijeta. Ono što u dosadi biva o itim jest ovjekova životna situacija. Ali ne svijet. Sli no vrijedi i za mnoge ugo aje u kojima se htjelo prepoznati držanje koje otvara svijet. Ako se naravno svijet identificira sa subjektivnim modusom susretanja bi a za nas, tada su svakako takvi ugo aji originami pristupi svijetu i njihova je interpretacija legitimni postupak prakticiranja kozmologije. Koliko god je izvjesno da svi ugo aji otvaraju cjelovitu životnu situaciju, ipak je tako rijedak pravi svjetski ugo aj, u kojemu se ne odnosimo prema pukoj ukupnoj situaciji našega tubitka, ve prema svijetu samom. Ugo aj duboke za u enosti je onaj koje nas izba-

uje nad sve unutarsvjetsko i upu uje na svijet, ugo aj koji leži u osjeaju uzvišenoga licem u lice sa zvjezdanim nebom nad nama i s pritom nasluenom beskonanosti svijeta. To je ugo aj takozvanog »oceanskog osjeaja«. Možda nije sluajno da je filozofija nastala na Egejskim otocima s pogledom na svjetlucavu daljinu mora. »Ako je ikada moja radost klicala: obala je išezla, — posljednji je lanac sad s mene otpao; — ono bezgrani no pjenuša se unaokolo mene, daleko vani blistaju mi prostor i vrijeme [...]«, govori Nietzscheov Zaratustra.³² Pjenušanje bezgrani nog i daleko blistanje prostora i vremena jest držanje ovjeka prema prostor daju em i vrijeme puštaju em svijetu. Svjetski ugo aj je bitno neki ugo ajeradosti, ushi eno slušanje pjenušaju e beskonanosti i gledanje izdaleka svjetlucaju eg sjaja prostora i vremena. Svijet se ne oituje u depresivnim ugo ajima, kao što su tjeskoba, dosada itd...

Uzvišeni svjetski ugo aj nije me utim u sebi više od slutnje, i ne može nikad postati organon filozofijskoga pitanja o svijetu. U najboljem sluaju nekom motivacijom. Filozofijsko pitanje o svijetu smjera na *pojam svijeta*. Filozofija kao transcendentalno kozmologijsko postavljanje pitanja, kako smo ga pokušali nagovijestiti, ne može nikad biti puko opisivanje fenomena svijeta, neka deskriptivna teorija svijeta. Ona prije mora biti postavljanje *problema svijeta*, pojmovna proklamacija onoga što mislimo kao svijet. Izri ito postavljanje pojma svijeta nije fiskiranje nekog *predpojmovno* danog zornog sadržaja u naknadnome pojmu. Svijet nije predmet, koji bi najprije bio zoran pa bi naknadno trebao biti doveden do pojma. Svijet je zapravo o it samo u nabacaju pojma svijeta, ili samo se u tom nabacaju zapravo otvara. Isto vrijedi i za »bi e«. Što je bi e, to ne biva *predpojmovno* spoznato ili razumljeno, pa zatim naknadno dovedeno do pojma. Bi e, svijet — to su dva apriorna pojma, koja se filozofiraju i

uvijek moraju ne samo postavljati, nego i »pretpostavljati«. Tek se u prethodnom pojmovnom nabacaju pojmova bi a i svijeta tvori dimenzija u kojoj se mogu susresti i opisati stvari. Drugim rije ima, ti transcendentalni pojmovi kao što su »bi e« i »svijet« tek utemeljuju tlo na kojemu je mogu e odnošenje spram bi a u svijetu.

To isto vrijedi opet i za pojam istine. Time je nazna en drugi problem kojega želimo izložiti kao uvodno pitanje u filozofiju. U kojoj je svezi problem svijeta s problemom istine? Stoje li oba neutralno jedan pokraj drugoga, ili stalno zadiru jedan u drugog? Vodi li pitanje o svijetu do postavljanja pitanja o istini? Nije li svijet ono iz ega se pokazuje bi e? I nije li, nadalje, sebe-pokazivanje bi a u najužoj svezi sa istinom?

Postavljamo staro Pilatovo pitanje: što je istina? I time pitamo temeljno pitanje filozofije. Kamo uop e pripada to pitanje? Imamo li bez daljnjega zadovoljavanju u predodžbu o vrsti takvoga jednog pitanja i o stilu odgovora na to pitanje? Možemo li o istini bez daljnjega izre i istinite iskaze, na primjer definirati je? To se ipak ini samorazumljivim. Ako uop e, tada ipak mora baš o istini biti mogu istinit iskaz. Istina, pogrešnost, zabluda, laž itd. ipak su pojmovi kojima stalno baratamo, koje dakle moramo poznavati s dovoljnim stupnjem sigurnosti kako bi ih me usobno razlikovali. Sve je to neosporivo. Mi ne samo da znamo za razliku istinitog i lažnog, nego ak i za razli ite na ine istina, na primjer istinu svakidašnjice, znanstvenu istinu, religioznu, umjetni ku istinu itd. I ovdje tako er vjerujemo da možemo na siguran na in razlikovati. Koja istina onda treba biti za nas mjerodavna, želimo li pitati što je istina? Ona svakidašnjice, ona znanosti, ona religije? Ili nijedna od tih triju, nego *ona* istina koja je djelotvorna u sve tri forme istine? Ali je li tada *ta* istina neka op enita istina, koja podrazumijeva razli ite mogu e slu ajeve? I

dolazimo li možda do nje apstrakcijom, neobaziranjem na posebnost slu ajeva? No tada bi istina bila upravo apstraktivno dobiven pojam. Istine ima ne zato što ima mnogih istina, nego obratno, jer ima istine, može biti mnogih istina. Istina je fundamentalni pojam a priori.

Kako se pak pitanje o istini može približe karakterizirati? Ve dugo kruži predrasuda da bi spoznajna teorija bila nadležna za odre ivanje biti istine. Jer istina je ipak o ito samo tamo gdje se zbiva spoznaja. Teorija spoznaje, kao izlaganje subjektivnih procesa u kojima se ostvaruje znanje, tj. istinita spoznaja bi a, o ito e ipak najbolje izvijestiti o naravi istine. Ona raš lanjuje puko mnijenje, držanje za istinito, zbiljsko spoznavanje itd. i razlu uje jedno od drugog pretpostavku, puko vjerovanje i istinsko znanje. A unato tome ne može ni jedna, pa i još kako izdiferencirana spoznajna teorija ustanoviti što je istina. Štoviše, odre ivanje biti istine prethodi spoznajnoj teoriji. Ako ve unaprijed ne znamo što je istina ne možemo u refleksivnoj analitici spoznaje ak uop e ni razlikovati istinite sudove od lažnih. Spoznajna se teorija u svakom slu aju, dok se god shva a kao istraživanje spoznajne mo i, uvijek ve kre e u razlikovanjima istinitog i lažnog, a da sa svoje strane izvorno ne daje te pojmove. Ona doduše utvr uje što je istinit sud, istinita spoznaja u suprotnosti prema ne emu krivom, ali ne utvr uje što su *uop e istina i lažnost*. A ipak se mora na to obazirati ve kad neki sud, neku istinu ozna uje kao istinite. Istine se mogu na i u istinitim spoznajama i izre i u istinitim stavovima, ali sama istina, bit istine ne može se *na i*. Štoviše, svako traženje i nalaženje ve pretpostavlja istinu. Izraz »istina« je dakle u ovome sklopu dvozna an. Jednom *zna ijednu* istinu, kao odre enu spoznaju, ili odre eni sud. U tom smislu ima bezbroj istina. S druge strane, izraz istina zna i *bit istine*. A ta bit istine je ono o emu izri ito pitamo. Ako pak ta bit

istine treba biti pretpostavljena ve za svako traženje, pitanje i istraživanje o ne emu, kre emo se u o itome krugu kad to želimo u initi temom istraživanja. Istina nam nije nikad nepoznata, baš kao ni svijet ni bi e. Istina je nešto samorazumljivo i upravo stoga problemati no, jednako kao i bi e i svijet. Kao i oni, ima ona tendenciju da se skrije u samorazumljivost.

Prvo pitanje kojim sad ho emo pokrenuti problem istine jest to stoji li s pravom tradicionalno odre enje biti istine kao *podudaranja*. Je li time na ena neka središnja karakterizacija, ili takva koja još potrebuje temeljitu dopunu?

Što pak uop e zna i tradicionalna oznaka istine kao podudaranja? Ponajprije ovo: istina se sastoji u dvostrukom podudaranju: s jedne strane u podudaranju spoznaje i predmeta, a s druge u podudaranju spoznatoga stanja stvari i stava. Podudaranje se dakle odigrava u dvije različite dimenzije, izme u spoznaje i stvari te izme u stava i stanja stvari. Što ovdje zapravo zna i podudaranje? Što se ovdje uop e može podudarati? Je li to na in govora koji se može shvatiti u strogome smislu, ili se radi o govoru prispodobe? Što se podudara? I još prije, što uop e zna i podudarati se? Podudaranje je ipak o ito neki na in jednakosti. Dvije kapi vode podudaraju se, ine se jednakima po izgledu i svojstvu. Ali i klju se podudara s bravom; oni baš *nisu* jednaki, ali odgovaraju jedno drugome; njihova je razli itost uvjet podudaranja. Jednakost jednakovrsnoga ili odgovaranje nejednakovrsnoga — to su ponajprije dva naprosto prihva ena zna enja podudaranja. Dva nazora, dva mnijenja podudaraju se. No kako se neko mnijenje podudara s nekom stvari, s nekim doga ajem, s nekim zbivanjem? I kako se podudara neko zbivanje s nekim stavom? Navodimo najprije posve jednostavan i nekompli-

ciran primjer. Recimo, gledamo kroz prozor i opažamo da pada kiša. To opažanje izri emo u stavu: »Pada kiša.« U ovome primjeru imamo tri forme podudaranja. Najprije se radi o takozvanom vanjskom opažanju. Ono ima tu tipičnu strukturu da neka jezgra zorne danosti ima uvijek jedan horizont o ekivanja, u koji zadiru prednaznake i anticipacije. Sadašnja danost neke stvari ocrta ve određeni stil o ekivanih smislenih momenata, doduše najprije u nejasnoj svijesti. Recimo ovdje u našem slušaju imamo u opažanju kiše stalno o ekivanje nastavljanja tog događanja, upravo daljnjeg padanja kiše. I to prazno, ali motivirano pred ekivanje stalno se ispunjava neprekidnim opažanjem. Imamo dakle najprije neko podudaranje izme u prazne intencije i intencije koja se zorno ispunjava, dakle podudaranje izme u dva doživljaja; oni nisu isti, ali su barem iste vrste, jedan kao prazna, drugi kao ispunjena intencija. Podudaranje se ovdje odvija u prostoru igre izme u prazne intencije i ispunjavanja, mnijenja i iskustva. Drugi, važniji moment podudaranja je podudaranje izme u subjektivnog doživljaja opažanja i stvarnoga događanja. Kako se može podudarati duševni doživljaj i prirodno zbivanje? Kako se mogu podudarati gledanje i kiša? Neka jednakost se zacijelo odmah odstranjuje. No podudaraju li se oni ukoliko postoji odgovaranje? Odgovaraju li gledanje i padanje kiše jedno drugome? Onako kao ključ i njegovu brava? Ili je to neko podudaranje i odgovaranje koje se poima tek razumijevanjem odnosa gledanja i predmeta kao podudaraju eg i odgovaraju eg? Drugim riječima, objašnjava li podudaranje ovdje gledanje padanja kiše, ili obrnuto, tek na tlu ve razumljenoga odnosa opažanja biva smislenim govor o »podudaranju«? Nije li ovdje tako da »podudaranje« ponajprije baš ništa ne objašnjava niti išta ino razumljivim, da štoviše *dimenzija* ovdje mišlje-

nog podudaranja mora biti unaprijed razumljena. Tako je to ustvari. Podudaranje ne samo da ništa ne objašnjava, nego ono samo treba objašnjenje. I dalje, u ovome primitivnom primjeru imamo još podudaranje izme u događanja padanja kiše i stava. Kako se mogu podudarati jedan stav i događaj? Upravo tako da stav izražava događaj, da je to anistinit. Primjerenost stava onome o čemu je iskaz temelji se u podudaranju. No nije li ovdje na elno isti slušaj kao i prije? Ne mora li prethodno biti unaprijed razumljen odnos stava i zbilje, da bi govor o podudaranju ovdje uopće imao smisla? Stav i stvar, ili događaj, ne mogu se podudarati drukčije nego u dimenziji značajnoga odnosa. Bez ovoga oni su disparatni elementi, koji se nipošto ne mogu dovesti u vezu, koji niti se podudaraju niti se ne podudaraju. Međutim svuda gdje je riječ o podudaranju imamo i protufenomene nepodudaranja. Iako i nepodudaranje primjerice izme u spoznaje i događaja, ili izme u događaja i stava — iako se i to nepodudaranje, uzeto kao zabluda ili neistinitost, odnosi na osebujne dimenzije, koje ve moraju biti razumljene uvijek kad se govori o podudaranju.

Podudaranje je, kako se čini, ipak prije skraćeni prisposodbeni govor no zbiljska oznaka biti istine. Podudaranje nije razjašnjenje i princip, nego ono što i samo najviše ma potrebuje objašnjenje. Bit istine mora se stoga izvornije tražiti u onome što je uvijek ve unaprijed razumljeno kao dimenzija mogućega podudaranja ili nepodudaranja, spoznaje i objekta, stvari i stava. No gdje je tada zapravo zavičaj istine? Prebiva li ona u stavu, ili u uvijekovu spoznavajućem ponašanju, ili u stvarima? Ili je udomljena u *svezatih* triju okruga? Kako se dakle međusobno odnose istina stava, spoznajna istina i istina koja pripada bi u po njemu samom? U tradiciji teorije istine ukazuje se na to da je

mjesto istine ponajviše u stavu i u spoznavaju em ljudskom ponašanju. U tome leži određeno sužavanje problema istine, koje je odlučujuće spriječilo to da bi se pitanje o istini moglo pojmiti kao transcendentno pitanje: kao upravo pitanje o *bi u* kao istinitome, o onome *ens qua verum*.

Izvršili smo prijelaz od problema svijeta k problemu istine. Ne kao da bi s pitanjem o svijetu završili. Jedva da smo stekli predodžbu o tome kako se uopće o svijetu mora pitati. No barem smo iskusili uzdrmanje našega naivnog pojma svijeta. I to kolebanje, ta nesigurnost, to da se više ne zna što je svijet, ako ga shodno kozmologijskoj diferenciji više ne možemo naivno misliti kao neku veliku stvar — ta je upitnost ono što nas, ovlada li nama, može uvesti u filozofiju. Time se probudilo učenje koje nas izgoni iz naivnosti. Pitanje o svijetu bilo je izloženo samo kao prevladavanje kozmologijske naivnosti, koja se sastoji u tome da se svijet misli po modelu unutarsvjetskog bita. Pravom zadaćom filozofijske kozmologije bilo je označeno *postavljanje pojma svijeta*, nabacaj biti svijeta. A *nabacaj* je ovdje jedini legitimni način da se u pojmu a priori shvati što je pretpostavka za okretanje prema bitu. Svijet se nezatečeno i ne može se opisati kao zatečena danost, kakva je po sebi. Svijet se nekome može otvoriti samo u izvornom postavljaju em nabacaju, koji nije ovjekova proizvoljnost, već mišljenje jednoga temeljnog apriornog pojma.

A upravo je tako i kod problema istine. Ne možemo malo riječi dati pregled filozofijskog problema koji je postavljen tim naslovom. Treba samo uzdrmati naivnost uobičajenoga pojma istine i naznačiti zadaću nabačaja biti istine. I zaključno treba zatim u pitanje još dovesti naivnost

pojma Boga i skicirati zada u naba aja pojma najbi evni-
jega bi a.

Postavili smo staro pitanje: što je istina? Najbliži odgo-
vor na to je: istina je podudaranje spoznaje i predmeta; i
dalje, podudaranje izme u stava i stanja stvari. A taj najbliži
odgovor uvijek se nanovo izri e i prevladava u tradiciji.
Istina dakle treba biti podudaranje. No je li podudaranje
bit istine? Ili je samo jedna karakteristika na fenomenu
istine? A ako je to slu aj, što zna i to da se bit istine vidi i
na elno odre uje iz podudaranja? Što se može podudara-
ti? Ono istovrsno i ono neistovrsno. Spomenuli smo jed-
nostavne primjere: dvije se kapi vode podudaraju upravo
u svojem izgledu, one su iste i podudaraju se kao iste. A
zatim se podudaraju klju i njemu pripadna klju anica.
Oni si odgovaraju premda su neistovrsni, upravo stoga.
Podudaraju li se na taj na in tako er spoznaja i predmet,
a potom opet stav i stanje stvari? Na primjer tramvajska kola
i moje opažanje toga? I tako er stav: »Kola su prepuna« i
prepuna kola? Je li ovdje prevladavaju a podudarnost
takva koju konstatiramo tek kada me usobno uspore uje-
mo spoznaju i spoznajni predmet? Kod kapi vode može se
ipak re i: one se jedna druge ne ti u; one se jedna na drugu
ne odnose; njihovo podudaranje postoji za promatra a, ali
za njih same ne. Je li to slu aj i kod spoznaje i objekta?
Imamo li spoznavanje na jednoj strani, a stvar na drugoj, i
uspore ujemo li, kao promatra i, podudaranje izme u tih
dviju datosti, ili spoznaja u samoj sebi ima odnos prema
svojem predmetu? Nije li njezino podudaranje upravo u
tom odnošenju na spoznatu stvar? I nije li sli no i kod
stava? Tamo se ipak o ito može re i da se stav i stanje stvari
ne iskazuju kao podudaraju e samo za promatra a, nego
da spoznaja i stav upu uju na predmet te se u tom upu i-
vanju podudaraju. Dopustimo li da se ne radi samo o
podudaranju koje može konstatirati promatra , nego o

odnošenju koje je bitno spoznaji i stavu — ipak je veliko
pitanje nalazi li se istina tek u *uspore ivanju*, na primjer
opažanja tramvajskih kola i samih tramvajskih kola. Mora
li, da bi došlo do svijesti istine, neka druga spoznaja
utvrditi podudara li se prva spoznaja sa stvari, i u kojoj
mjeri? Podudara li se subjektivna predodžba o stvari sa
samom stvari? I kako to podudaranje treba ispitati? O ito
ipak tako da se stvar drži pored predodžbe o stvari. No
kako to možemo u initi? in se da je reflektiranje o našoj
predodžbi o ne emu mogu e u svako doba. Subjektivnu
predodžbenu sliku se može opredmetiti u refleksiji, u
vra anju spoznaje na samu sebe. No samu stvar, koju
trebamo usporediti s tom slikom, možemo imati samo u
spoznaji stvari. I time se pripovijest ponavlja. Kako stoji s
istinom te spoznaje stvari? Podudara li se ona tako er? I ne
mora li se njezino podudaranje opet ispitati uspore iva-
njem subjektivnog mišljenja sa samom mišljenom stvari? I
tako *in infinitum*? Ne zalazimo li time u beskona ni
regres?

Taj se beskona ni regres nadaje samo ako misao o
podudaranju ne razvijamo iz fenomenalne biti spoznaje,
ako umjesto toga kao model, da bismo pojмили smisleni
odnos spoznaje i spoznajnog predmeta, uzmemo *podu-
daranje izme u stvari*. To da se spoznaja podudara sa
svojim predmetom upravo *nezna* i: svjesna slika i stvar su
jednake, izgledaju jednako i odnose se kao *prasluka i
paslika*. Nego to zna i: spoznavanje je znaju i bitak pri
stvari samoj, shva anje nje same u njezinu bitku i tako-bit-
ku, susret ovjeka i stvari; spoznavaju i je ovjek pri stvari,
pri njoj samoj, a ne pri unutarnjoj slici o stvari. Samo
spoznato bi e biva u spoznaji o ito po sebi samome. I
ta o itost bi a, kao fenomenalna temeljna karakteristika
spoznaje, in tek mogu im podudaranje. Podudaranje
se temelji u o itosti bi a, a to zna i: »*adaequatio rei*

atque intellectus« je utemeljena u prethodnoj otkrivenosti. Spoznavaju i bitak pri stvarima određuje se sada dalje oslobađanjem uvijek daljnjih momenata na spoznajnom predmetu: *intellectus* i *res* podudaraju se te se na stvari pokazuju uvijek nove strane i određivanja, a time se znanje o stvari obogaćuje uvijek novim i daljnjim smislenim momentima. Jedino je to fenomenalni smisao govora o podudaranju. Podudaranje ne objašnjava spoznavaju i bitak pri stvari. Štoviše, tek o itost stvari objašnjava podudaranje. Ili, kako smo prije rekli: podudaranje izmeću u spoznaje i stvari, zbivanja, dogadaja itd. je, prema smislu toga prispodobnog govora — govor o podudaranju je naime takav —, moguće samo u dimenziji o itosti bitak. Jednako se tako podudaranje izmeću u stava i stanja stvari razumije samo ako se već prethodno razumije odnos izmeću u izraza i značenja. Dakle ono što tradicionalno polaže pravo na to da bude odredba biti istine otkriva se pri prvom kritičkom ogledanju kao puka bitna crta. No biti istine ne može se odrediti nekim elementom koji se u njoj utemeljuje. Nije slučajno da naivna refleksija kao biti istine najprije i najčešće navodi podudaranje. To mora imati svoj razlog u samoj toj biti.

Doista. Slično kao što problem svijeta u naivnosti ostaje nedovoljno određen time što pogled zarobljuje moment svjetovnosti, i to unutarsvjetska sfera koja se gura naprijed, tako se čini da je i naivna teorija istine određena time što se *jedan* moment, i to jedan fundirani, izdaje za biti istine. Filozofijsko promišljanje mora ovdje ne samo izložiti obuhvatniji fenomen nego i pokazati zašto se »*adaequatio rei atque intellectus*« probija u prvi plan. Zadaća takve teorije istine u cjelini filozofije je u najistinitijem smislu *fundamentalna*: ona tek polaže temelj za svako znanje, ukoliko *postavlja pojam istine*. To me utim nije posao slobodno lebdeće spekulacije, samovoljne i proizvoljne proklamacije toga što je nama svagda istina, nego je poku-

šaj, svagda ugrožen neuspjehom, u pojmovnom nabacaju se domoći i biti istine. Istina o istini je prva briga filozofije i problem koji se je stalno pokretati, dok se god bude uopće i filozofijski pitalo. Ona pripada temeljnim pitanjima, koja su prva stoga jer ostaju i posljednja. Pitanje o biti istine je transcendentno pitanje: dok god se uopće i propituje *z' to on*, mora se tako er pitati što je istina. U povijesti filozofije se uvijek nanovo javlja pokušaj da se filozofija utemelji postavljanjem neke »po sebi prve« istine, neke fundamentalne istine, koja treba nositi sve druge i koja, izrečena u jednom stavu, treba predstavljati temeljni princip, sličan aksiomu u matematici. Ta tendencija da se pred filozofiju postavi neka prva istina jedno je kobno izokretanje nužnosti uvođenja u filozofiju nabađajem biti istine. Time se naime filozofija pomiče u opasnu blizinu pozitivnih znanosti, koje mogu započeti s istinom u kojoj se izriče ono općenito njihove područne predmetnosti. Pozitivne znanosti ne trebaju sa svoje strane tek postaviti što je biti i što je istina. One nastaju u situaciji prirodnog svjetskog života, u kojem već poznamo biti, e, a čak ga u najopćenitijoj tipičnosti njegovih područja i poznajemo kao biljku, životinju, puku tvar itd., života u kojem u svakodnevici poznajemo istinu, istinu spoznavaju egodnošenja prema stvarima i istinu kazivanja, a također i njezine protufenomene, zabludu i laž. Pozitivna znanost me utim, da bi započela, ne treba određivanje biti istine; ona se drži istine kako je uvijek već razumijemo. Njoj nije stalo do *istine*, nego do *istina*: do utemeljenih stavova i teorija, do eksperimentalno osiguranih rezultata, do dokumentarno potkrijepljenih uvida itd. Spekulaciju o istini prepušta ona filozofiji, kao dokono započinjanje.

Ma kako se vrednovalo to držanje pozitivnih znanosti, one i ne svoje ako se ne brinu o onome što je stvar filozofije. Ova me utim zapada u oponašanje znanosti

vjeruje li da se mora utemeljiti nekom ispred postavljenom prvom istinom. Tu ideju utemeljenja, koja se uvijek iznova probija prije svega u Novome vijeku, od Descartesa nadalje, valja naučiti vidjeti kao opasnost filozofije. Prije svega, time se pojavljuje jedna vrsta sistematike posve strana biti filozofije. Ne kao da bi filozofija bila nesistematična, pa e samo i smjela to biti; ali ideja sistema koja time dolazi do prevlasti posuena je od pozitivnih znanosti. To ne treba biti predodžba sistema neke deduktivne teorijske forme, kakva je primjerice svojstvena matematici. To može značiti i takvu sistematiku koja iz jednoga osiguranog početka, upravo unaprijed postavljene prve istine, na induktivni način dolazi do novih i uvijek novih spoznaja i istina. Filozofija nema prve istine, koja bi kao zauvijek osigurani posjed mogla biti osnovom za daljnju gradnju; ona se uopće ne izgrađuje kao sklop fundiranja iz jednoznačno utemeljenih stavova. U matematici na primjer nije moguće napraviti spoznajni korak ako bezuvjetno ne važe premise, ranije ste određene spoznaje. Dok je god u premisi još nešto nejasno i neprozirno, ne može se ići dalje, matematički dokaz počinje upravo na kontinuiranosti svih pojedinačno prenesenih premisa. Matematika ne može skakati, ona može napredovati samo korak po korak.

Je li isto to moguće i u filozofiji? Je li samo nedostatnost dosadašnje filozofije to da nije ostvarila spoznajnu strukturu analognu strukturi matematike, ili barem neke druge pozitivne znanosti? Ne bi li se jednom moralo odbaciti cijeli balast filozofijske tradicije, s njezinim veličanstvenim sistemskim pokušajima, da bi se naprosto započelo iznova? I to mukotrpnim i strpljivim radom, koji ne čini korak unaprijed dok god se još javljaju nejasnoće u onome do tada spoznatome? Taj je ideal znanstvene filozofije igrao veliku ulogu na prijelazu stoljeća. Ali to je nepoznavanje biti filozofije. Filozofija nije »znanstvena« kao neka znanost.

Taj ideal znanstvene spoznaje stavlja filozofiju ispod njezina ranga. Time ona biva mjerena na nečemu takvom što zapravo mora tek njome biti omogućeno. Filozofija nije neznanstvena, nego je znanje u jednom smislu izvornijem od svake znanosti. Ona nije »znanstvena« ne iz nedostatka, već iz punine. I upravo stoga ne može imati spoznajnu strukturu i sistematiku kao što ih imaju znanosti. Stoga ona ne može unaprijed postaviti nikakvu »prvu istinu«. Ali mora *ispostaviti što je uopće istina*. Ona ne nalazi podlogu u nekoj prvoj stečevini znanja, ali postavlja temelj svemu mogućem znanju nabačajem biti istine. Taj transcendentni nabacaj nije neki prvi temeljni čin, koji je onda obavljen i završen te sad može, kao istina o istini, preuzeti ulogu neke »po sebi prve« istine. Štoviše, taj nabacaj traje tako dugo dok se filozofira. Pitanja o naravi biti, a istine i svijeta nema filozofija iza sebe kao riješena, nego su to njezina temeljna pitanja, koja je stalno pokreću i drže na životu. Ovdje je odnos između temelja i utemeljenoga posve drukčiji nego u pozitivnim znanostima. A jer filozofija nema u sebi prvi temelj, na kojemu dalje gradi u osiguranom napredovanju, jer je bitno bez tla, također radikalno odbacuje od sebe i misao kako je ona po sebi prva temeljna znanost za sve pozitivne znanosti.

Ali nabacaj biti istine, transcendentalno pitanje o istini nije samo postavljanje nego *destrukcija*. Ona razara naivni pojam o istini, u kojemu se uvijek uljuljkao u sigurnost da zna što je istina, a time i što je biti i što je znanje. Filozofijska teorija istine nije, kako smo već rekli, spoznajna teorija, razumije li se pod tim istraživanje spoznajne mogućnosti, opisivanje zbivanja pri spoznavanju i iznalaženju istina. Takvo nam istraživanje ne može pribaviti pojam istine te ga na koncu čak zgotoviti u dobro promišljenoj definiciji. Prije je tako da takvo istraživanje već u postavljanju svojega pitanja pretpostavlja neki pojam isti-

ne, ako i ne izraeni. Istina pripada fundamentalnim apriornim pojmovima, koje nigdje ne nalazimo, nego ih uvijek veimamo, i koje moramo izriito *postaviti* upravo stoga jer su ve uvijek razumljeni, ali u onom samorazumljivom skriveni.

Ovdje gdje se radi samo o jednome zaletu u smjeru filozofije nismo u stanju prikazati problem istine kao takav, u na elnom zna enju i rangu koji mu u filozofiji pripada. Ponajprije ne želimo ništa više do ukazati na transcendentálnu narav toga temeljnog pitanja i njegovu stalnost. Naivnost teorije istine sastoji se u nazoru da je prava bit istine *podudaranje, adaequatio rei atque intellectus*; dakle odnos dvaju imbenika: spoznavanja i bi a, subjekta i objekta. Tome nasuprot, mi smo ukazali na to da ipak izvornija od jednoga takvog odnosa mora biti dimenzija unutar koje se taj odnos odigrava. Drugim rijeima, da o itost bi a tvori pretpostavku za prijedna enje intelekta na stvar i za ispravnost mogu u u tom prijedna enju, koja se odre uje kao podudaranje.

No time nije još nipošto postala jasnom pozitivna bit istine. Samo smo govor o podudaranju pokušali ozna iti kao metafori ki, prispodobni. Sada po injemo izlagati problem istine preko pitanja o »mjestu« istine. Ako podudaranje, dakle odnos izme u spoznavanja i predmeta s jedne, a stava i stanja stvari s druge strane, ne može biti ono mjesto gdje prebiva istina, gdje je onda možemo na i? Pokušavamo to istražiti time što raspravljamo razli te pojmove istine, iako ukratko i odviše sažeto. Kao prvo okreemo se *istini re enice*. Fenomen istine re enice vi en je sve tamo od po etaka anti ke logike. Ovdje za nas izvan razmatranja ostaje to u kojoj se na elnoj svezi pojavljuje istina re enice u problematici anti ke ontologije, i koje se odluke time donose. Re enice su istinite ili lažne. Istina se

tako pojavljuje kao *svojstvo re enice*. Kakvu vrstu bitka ima dakle re enica? Postaje li istina time što se poima kao svojstvo re enice i sama sudionikom vrste bitka re enice? I dalje, ako istina treba biti svojstvom re enice, je li ona to poput drugih svojstava što ih ima re enica? Recimo, odreena re enica je istinita, na primjer sunce sja. Ta je re enica kratka; sastoji se od tri rije i, od lana, od imenice kao subjekta re enice i od glagola kao predikata. Je li istina nešto što još pridolazi tim svojstvima? O ito se odmah vidi da gramati ka analiza re enice ne može nai i na nešto takvo kao što je istina. Re enica ima takore i više dimenzija, koje se moraju razlikovati prije nego što bi se istina mogla pojmiti kao jedno svojstvo re enice. Posve grubo razlikujemo ipak izre eni *sklop glasova*, koji je neki niz zna enjskih govornih zvukova, koji sa svoje strane imaju neko vrsto ome enje, od *zna enja*, smisla re enice. Možemo ponoviti re enicu, to je ista identita na re enica, u to no jednakom rasporedu rije i i to no jednakom slijedu rije i. Pritom i pojedine rije i imaju identitet najprije samo kao smislenu obilježeni glasovi; oni fungiraju kao isti u svim ponavljanjima, bez obzira izgovaraju li se tiho ili glasno. Oni nisu jednostavno jednaki s materijalnim zvukom, koji je svagda iznova druk iji u svakom ponavljanju; on na elno nije ponovljiv; ali jezi ni izraz kao glasovni lik jednak je i ima neku istost u ponavljanjima. Ta strana govorne tjelesnosti nije sad me utim *ono bitno*, ve je bitan time izraženi *duhovni smisao, zna enje*. I ono je uvijek isto, identita no u svim ponavljanjima re enice. Taj identitet duhovnoga smisla stari je »*crux*« filozofije jezika. On se ozna uje idealnom egzistencijom. Time je zapravo malo re eno; to je ustvari samo negativna karakterizacija, koja treba sprije iti da se bitak takvoga smislenog identiteta misli kao bitak realnih stvari. Stvari su tako er identita ne,

svakako ostaju identični ne u mijeni svojih svojstava. Neki je kamen sada topao, sada hladan, ali je uvijek protezan. Kao trajno identičan, ima mjesto u prostoru i vremenu. On je ovdje i on je sada, on traje, tj. nastavlja se kroz vrijeme, tako da je u svakoj fazi prisutan, a uvijek postaje starijim. Neki duhovni smisao, kao značenje, na primjer »sunce sja«, nije ono identično u mijeni svojstava, ono trajno u promjenjivosti svojih stanja, nije ovdje i nije sada, nije nigdje i nije nikada, također se ne nastavlja kroz vrijeme, ne postaje uvijek starijim. On je identično isti smisao, bez obzira mislim li ga ja ili netko drugi, i bez obzira koliko ga jesto mislili. On ne postaje zbiljskim time što se izriče u zbiljskom kazivanju.

Taj tako samo opisani fenomen pomišlja se s naslovom idealne egzistencije. Uvijek se nanovo tu *bitkovnu vrstu značenja* pokušava svrstati u jedan red s redom *brojeva* i ideja uopće. Kao što je broj »2« identično isti u svakom brojenju, nema prostornog ni vremenskog mjesta, tako treba, mni se ponajprije, i značenje tako er biti »idealno«. Prije svega, ono je nešto samostojno u odnosu prema značenjskome mnijenju u kojemu se mni. Mnijenje značenja je duševni događaj i ima mjesto u subjektivnoj životnoj vremenitosti. Značenje me utim ne pripada doživljajnom vremenu; ono se ne da razriješiti u ono subjektivno, nego mu ostaje na elno transcendentno, kao jedna vlastita i samostojna predmetnost. Rečenicu možemo dakle sad gledati kao kompleksnu cjelinu idealnoga rečeničnog značenja i govornog oglašenja. Kako ta dva momenta pripadaju skupa i što utemeljuje njihovo jedinstvo, to sada ostaje izvan razmatranja. Stalo nam je do toga da vidimo u kojem se smislu može shvatiti istina kao svojstvo rečenice. Što je dakle istinito? Govorno-tjelesna strana, zvučni likovi riječi,

ili značenje? Bez daljnega se priznaje da zvučni likovi ne mogu biti ni istiniti ni neistiniti. Istinito može tada dakle biti samo značenje? To potrebuje još jednu važnu dopunu. Odlučujuće je važno kako se shvaća a pojam značenja. U primjeru rečenice »Sunce sja« možemo pod značenjem ograničeno razumjeti samo smisljeni sadržaj, *bezpostavljanju ih karaktera* koji se ne objektiviraju tako izričito u jezičnoj slici: dakle samo subjekt i predikat. No rečenica ne mni da sunce uopće sja, nego da ono *sada* sja, da ono *zbilja* sja. Tek pri negaciji izlaze na vidjelo u vlastitoj jezičnoj estici također momenti postavljanja koji leže u smislu rečenice. Sunce ne sja. To ne bi trebalo značiti tek ruža je crvena; nego kao što kod negacije proizlazi da ruža nije crvena, moralo bi to u pozitivnom slučaju značiti da je ruža zaista crvena. To nedostajanje momenta postavljanja u jezičnom izrazu urodilo je svojim zabrinjavajućim posljedicama. U novotno je da se bit pozitivnosti ističe i tek prolazom kroz negaciju, kroz ono ne. Ako se značenje uzme bez karaktera postavljanja, za što iskušenje doista leži u nedostajanju jedne vlastite estice, tada istina nipošto ne može biti svojstvo rečenice. Puko značenje, uzeto kao idealni smisao bez postavljenosti, dakle bez pozicije i negacije, nije ni istinito ni lažno. U najboljem slučaju može ono biti u alternativi je li smisljeno ili besmisleno značenje. Jer posve je moguće tvoriti značenja koja izgledaju kao smisljena, na prvi pogled i sve dok ih zbilja ne mislimo, koja se me utim za misleće shvaćanja razrješuju kao protusmisleno povezivanje nepovezivih momenata. Recimo etverokutni krug. Svaki je dio te sveze sam za sebe smislen, tek se u sastavljanju ističe protusmislenost koja je u njoj, i to ve prije svih karaktera postavljanja. Ali neko od svakog besmisla slobodno značenje ponajprije je još s ovu stranu pitanja o istini. Istina pripada rečenicama, i u njoj rečenično-

me zna enju, ukoliko se ono pojavljuje u karakterima postavljanja. No svaka re enica u govoru je — kako kaže ve Aristotel — neka *apophasis* ili *kataphasis*, tvrdnja ili nijekanje. U *apophasis* i *kataphasis* leži dakle istina re enice. Kako treba pobliže i na elno shvatiti taj fenomen karaktera postavljanja iskazne re enice? To pitanje želimo sada nabaciti, kako bismo odredili granice re eni ne istine.

Postavljamo pitanje o biti istine. Time stojimo u temeljnom pitanju filozofije. Na njega ne možemo odgovoriti tako da navedemo niz besprijerodnih istina i na njima istaknemo ono »op enito«. Istina nije pojam postignut uop avanjem. Prije e biti tako da je istina ve uvijek razumljena. Svako ljudsko držanje prema bi u unaprijed se kre e u poznavanju ne ega takvog kao što je istina. Istina nije nikad nepoznata. Ona pripada fundamentalnim samorazumljivostima našeg tubitka. Mi znamo što je »bi e«, što je svijet i što je istina, a ipak to istodobno i ne znamo. To je ta nevolja ovjeka, da bude ovdje ujedno kao onaj koji zna i kao onaj koji ne zna, da pozna ono samorazumljivo, a da ipak uvijek ponovno iskušava za u uju u nepoznatost. I stoga je iskonska ovjekova briga da tu nevolju otkloni postavljanjem pojmova bi a, svijeta i istine. Pojmovi iz tog otklona nevolje jesu ti u kojima se izgovara ljudska egzistencija u sumra ju njezina istodobnog znaju-eg i neznaju eg zadržavanja usred bi a. Nabacaj tih nužnih transcendentalnih pojmova je najiskonskiji oblik filozofije. U tom smislu ovjek uvijek »filozofira«. Ukoliko egzistira, on i filozofira, nabacuje nužne pojmove bi a, svijeta i istine. No to iskonsko filozofiranje ima tendenciju da se u vrsti. Nabacaj dolazi do smirenja, zastaje, postaje nepokretnim i u vrstim temeljnim pojmovima pruža skelet unutar kojega se pokazuje bi e u svijetu. Prepušteni mnogostrukosti stvari u unutarstvetskom okružju i zainte-

resirani za mnoge istine ne pitamo više dalje o istini, svijetu i bi u, nego se zadovoljavamo tim jednom postavljenim pojmovima. Ostavljamo ih da stoje i na taj im na in upravo dajemo bezuvjetnu vladavinu. Oni vode i odre uju sve naše ponašanje i drže ga u svojoj mo i. To je mo temeljnih pojmova koji su postali samorazumljivi. Naivnost je neupitna i nesporna vladavina pojmova bi a, svijeta i istine koji su postali vrsti i nepokretni. Naivnost nije nipošto bez pojmova. Ona nije neko razumijevanje koje je samo bez pojmova, koje bi filozofijom trebalo biti dovedeno do pojma. Naivnost nije predpojmovna, ve je *pojmovno u vrš ena*. Pravo filozofiranje po inje kao dovo enje u pitanje vrstih pojmova naivnosti, kao ponovno pokretanje zaustavljenoga transcendentalnog naba aja, kao pokretanje zaustavljenoga misaonog gibanja. Uvo enje tog pokretanja fundamentalnih osnovnih pojmova, a time i uvod u filozofiju zbiva se ponajprije kao skepsa oko uobičajenih i uhodanih misaonih predodžbi.

Istina ne samo da nam je uvijek ve poznata; mi tako er ve imamo vrsti pojam o njoj. I mi stojimo u nekoj tradiciji, stojimo na tlu povijesne predaje iskaza o istini. U sumnji u važe i pojam istine i u razra unu s tradicijom tvori se prostor novog pitanja o biti istine. Ali to predstavlja zada u koja iziskuje dug dah i napor pojma koji nadaleko prelazi svu dosjetku i puko oštroumlje. Nama su ovdje važni prvi pripravnici koraci za izlaganje pitanja o istini. Nemamo dakle volju postaviti neku novu »definiciju« istine, nego samo razložiti neka razlikovanja koja se ti u strukture biti istine.

Najbliža informacija koju mišljenje ima spremnu o istini je njezina oznaka kao podudaranja. I to na dvostruk na in: jednom kao podudaranje re enice sa stanjem stvari, a zatim i kao podudaranje izme u spoznavaju eg držanja i stvari. Na taj se na in istina na elno poima kao odnos.

lanci tog odnosa su: re enica — spoznavanje — stvar. Na taj na in ugrubo razlikujemo ponajprije re eni nu istinu, spoznajnu istinu te istinu kao odredbu koja pripada samome bi u. Kako ta tri razli ita pojma istine stoje jedan prema drugome? Je li karakterizacija u smislu podudaranja moguća za sva tri? Javljuju li se ta tri na ina jedan uz drugog, takore i kao razli ite vrste istina, ili su u nekoj nužnoj svezi, koja je predzacrtna strukturom biti istine? Podudaranje je jedna metafora, prispodoba koja strogo uzevši ništa ne objašnjava, ve samo opisuje fenomen istine. Kao što izme u praslike i paslike može postojati podudaranje, tako da paslika izgleda praslici sli na, tako može re enica, i druk ije opet spoznaja, odgovarati nekome stanju stvari. No kao što sli nost izme u praslike i paslike ne objašnjava bitak slike, nego je prije tako da se razumijevanje slikovnoga odnosa pretpostavlja za razumijevanje mogu e sli -nosti unutar slikovnog odnosa — isto je tako i kod odnosa podudaranja re enice i spoznaje s jedne, a stanja stvari s druge strane. Dimenzija mogu ega slaganja, prvo kao znaenjski, a zatim i kao spoznajni odnos, mora ve unaprijed biti razumljena, kako bi uop e bio smislen govor o suglasju, nesuglasju, podudaranju itd. Tek na temelju razumljenoga istinitosnog odnosa re enice, spoznaje i bi a postaje moment podudaranja razumljivim. Prevlast ideje podudaranja, ne samo u predteorijskoj naivnosti, nego i u teorijskoj spekulaciji o istini u filozofijskoj predaji, jedan je za udni fenomen. Ta se predodžba održava tvrdoglavom ustrajnoš u. A svoj razlog to ima u pretežnom orijentiranju odre enja istine na re eni nu istinu. Ova ne samo da op enito preuzima ulogu središnjega fenomena istine, nego i dalekosežno odre uje interpretaciju spoznajne istine. I najprovizornije promišljanje biti istine mora se najprije razra unati s tim zahtjevom i s metodi kim prvenstvom re eni ne istine.

Mi smo ve zapo eli s karakteriziranjem re eni ne iste ne. Na re enici smo slijed rije i razlikovali od pravoga re eni nog smisla, zna enja re enice. Rije i izražavaju smisao. One same sa svoje se strane sastoje od glasovnih tvorbi koje su identi no iste u svim ponavljanjima, dakle same predstavljaju nešto idealno, i od fakti kih glasova, zvukovnih govornih tvorbi. Istina me utim nije u materijalnim glasovima, a niti u zna enjskim glasovnim oblicima, ak ni u zna enju re enice. Ona leži, kako smo to ve izveli, u *karakteru postavljanja*, koji kao samostalni smisleni moment pridolazi golome zna enju. Jedino ona re enica koja tvrdi istinita je ili lažna. Tvrdnja u najširem smislu je *sud*. Re eni na istina je istina suda. Sudovi su istiniti ili lažni ukoliko se u njima postavlja zna enje, te se onda ta postavljenost može podudarati ili ne podudarati sa zbiljnoš u. Tako se istina pojavljuje najprije kao svojstvo re enice koja tvrdi, suda. Svaka re enica doduše izražava mišljenje, ali svaka ne mni na na in tvrdnje. U djelu »*Peri hermeneias*« kaže Aristotel: *Esti de logos hapas men semantikos [...] apophantikos de ou pas*.⁵ Željna ili upitna re enica nema, uzeta u tom smislu, istine, ukoliko ne izri e tvrde i o bi u, nego samo obavještava o subjektivnoj želji, ili o htijenju da se zna. Njima nedostaje moment postavljanja, suda. Istina razumljena kao re eni na istina pojavljuje se kao svojstvo suda. Što pak ovdje zna i »svojstvo«? Kako svojstvo istine pripada sudu? Na sudu možemo razlikovati dvostruki odnos: odnos subjekta i predikata. Na primjer: ova plo a je crna. Predikat »biti crn« izri e se o subjektu re enice, o plo i. Taj odnos nazivamo predikativnim odnosom. Subjekt je me utim dvozna an. On može zna iti subjekt u re enici, a zatim tako er subjekt kao *ono o emu* je iskaz. Predikativni odnos izme u zna enjskog subjekta re enice i predikata nije mjesto istine, jer je re enica s onim svojim »o emu« u podudaranju

teku postavljanju, u su enju, tj. u odnosu izme u zna enjske cjeline re enice i onoga o emu, upravo same crne plo e. To odnošenje zna enja na ono o emu je iskaz nazivamo veritativnim odnošenjem.

Stoje i u tom odnosu, re enica je istinita ili lažna, sud je istinit ili lažan. U karakteru postavljanja leži odnošenje na ono o emu je iskaz. Što pak zna i to da je istina svojstvo? Što je svojstvo? Neka odredba koja pripada nekom bi u kao nositelju svojstava. U nepravome smislu govorimo doduše tako er o svojstvima svojstava, ali sva takva posredna svojstva vode ipak natrag na prava svojstva na samostojnom bi u. Ontološki model je odnos izme u supstancije i svojstava. Što ili tko je dakle nositelj svojstava »istinito« ili »lažno«? Re i e se, pa upravo nešto takvo kao sud, neko mišljenje koje nastupa s karakterom postavljanja. Recimo, crveno je svojstvo odre ene ruže. Ona može to svojstvo izgubiti. Može li uvenuti i istina neke re enice? Ili su svojstva odre ena bitkovnom vrstom nositelja? I je li re enica poput neke realne stvari? Nismo li izri ito izveli razliku izme u onoga realnog, obuhva enog vremenskom mijenom, i onoga bezvremenski identi nog nekoga zna enja? » $2 \times 2 = 4$ «: to je uvijek i u svako vrijeme istinito. Ali re enica: »Sada je dan« — je li i ona uvijek istinita? Ili je prva uvijek istinita zato jer se odnosi na bezvremenski važe e brojevne odnose, a nije istinita *qua* re enica? A jer se druga re enica odnosi na vremenski doga aj koji završava, da li onda ona njegovim završetkom tako er završava sa svojom istinom? Prolazi li njezina istina s bitkom dana? To nije promišljanje moralo bi sad pokazati da svojstvo istinitosti re enici doduše pripada u veritativnom odnosu, tj. u odnosu na ono o emu je iskaz, ali njezina istina nije tangirana bezvremnoš u ili vremenitoš u toga o emu je. I re enica o vremenskome, dakle prolaznome »važi uvijek«, samo što se uvijek mora primišljati i vremenska

mijena. Recimo re enica »sada je dan« uvijek je istinita, pa i danas nave er. Ona nikada ne može prije i iz istine u neistinu, kao što topao kamen može postati hladnim. Re enica ne može nikad izgubiti svojstvo da je istinita ili lažna; ona je ili istinita ili lažna. Re enica koju se pogrešno držalo istinitom može se doduše otkriti kao lažna; to je ipak problem odlu ivosti istine. Ali nikad jedna istinita re enica ne može postati lažnom. Istinita re enica »važi«; ona ima idealnu egzistenciju, sli no kao geometrijski odnos. Važenje kao temeljni fenomen re eni ne istine s velikom je naglašenoš u ispostavio Bolzano, a jednako tako i u takozvanoj badenskoj školi, jednoj formi novokantovstva, prije svega od strane Windelbanda, Ruckerta i Laska. Pitanje je samo je li bit istine dovoljno izvorno shva ena time što se kao mjesto istine u vidu drži važenje tvrde e izri ne re enice. A možda je i ona ontološka predodžba koja poga a bitkovni odnos na bi u, naime odnos supstancije i svojstva, ve jedan neprimjereni okvir za dostatno karakteriziranje istine.

Re eni na istina principijelno je jedna izvedena istina, koja se kao takva i fenomenalno o ituje onim u njoj leže im upu ivanjem na ono o emu je iskaz. Svako iskazivanje pretpostavlja ve prethodni bitak pri onome o emu e trebati dati iskaz. A taj prethodni pri-bitak jedno je spoznavaju i-razumijevaju e držanje i ima svoju pred-predikativnu istinu. Re eni na istina je time fundirana u spoznajnoj istini, predikativna istina u predpredikativnoj. Istina kao svojstvo ovjekova spoznavaju eg odnošenja prema stvarima utemeljuje istinu re enica. Re enice su istinite ako su istinite spoznaje koje su u njima izražene. Re eni na istina izraz je spoznajne istine. Svaka re enica ipak je neka kazana i postavljena u kazivanju, u su enju, ona je neka prosu ena re enica, kao jezi no pohranjenje neke predjezi ne o itosti. Istina re enice ovisi o istini

spoznaje koja je u njoj izražena, a ne obratno. To važi ne samo za jednostavne re enice svakodnevnog kazivanja, nego i za metodi ki utemeljeno kazivanje znanosti. Ove imaju ponajprije neki posve naivni pojam istine: naime primjeravanje svojih re enica, svojih teza, svojih teorija na objektivne nalaze. Re enice moraju biti ispravno pohranjivanje spoznavaju eg držanja. Takvo spoznajno držanje dovršava se u znanju. Re enica pak daje znanju objektivno-jezi ni izraz, što je samo mogu e samo ukoliko se znanje izlaže u nekom zna enjskom mnijenju. Mnijenje, uzeto konkretno sa svojim karakteristikama postavljanja, nužno je istinito ili lažno. Možda se to ne može uvijek odlu iti. U sklop znanosti spadaju idealiter samo istinite re enice, kao jezi ne pohrane istinitih spoznaja. Postoje dakako formalni uvjeti, koji ve odre uju je li posrijedi istina ili neistina: pravila logike. Proturje na mnijenja su jedna s drugima unaprijed nespojiva i ne mogu se pojaviti u jedinstvenom sklopu znanstvene teorije. Jednom analiti ki lažnom stavu unaprijed ne može pripadati istina. Stav proturje ja pokazuje se kao kriterij i kao formalni uvjet mogu e istine. No povrh toga svako znanstveno mnijenje mora biti utemeljeno, mora imati temelj. Temelj spoznaje i istine je samo bi e koje je predmetom spoznaje. Zrenje, uvid i metodi ko iskustvo važe kao znanstveni pristup bi u, koji je bolji na in razotkrivanja bi a nego obi no držanje, koje zastaje u pukome vanjskom izgledu. Znanost izgra uje metode koje prekora uju istinu vanjskog izgleda i odatle objašnjavaju vanjski izgled. Znanstvena istina je tako er izvorno istina spoznaje, istina eksperimentalno ili druk ije metodi ki postupaju eg spoznavanja, a tek je u jednom izvedenom smislu istina re enice. Kao što znanost primarno nije »utemeljuju i sklop istinitih re enica«³⁴, nego prije strast otkrivanja, tako je i znanstvena istina prije istina spoznaje, a zatim tek u izvedenom smislu i istina re enice.

ak i kad se uvidjelo da se re eni na istina principijelno temelji u spoznajnoj, nije ipak time još odstranjeno prvenstvo re eni ne istine. Za povijest problema istine od najve eg je zna enja to što izlaganje spoznajne istine u velikoj mjeri stoji pod metodi kim uzorom re eni ne istine. U spoznaju se onda interpretativno unosi ak i nešto takvo kao sud. Predpredikativno spoznavanje dolazi pod vlast prediciranja kao suda. Sasvim neskriveno nalazimo to u Descartesa, prije svega u IV. Meditaciji »*De errore*«. Spoznavanje se sastoji u nekoj *praesentatio*, nekoj predodžbi, koja uzeta za sebe nije ni istinita ni lažna. Toj predodžbi onda u jednome voljnom aktu pridolazi odluka na na in su enja i tek sada imamo istinu i mogu u zabludu. Bitak tako na elno dopijeva u persepektivu *postavljenosti*. Razumijevanje bitka koje se izri e u anti koj ontologiji slijedi jednu neprozirnom ostaju u svezu bitka i kazivanja, onog *on* i *logos*. Vladavina logike u metafizici od Platona i Aristotela do Kanta i Hegela ujedno je vladavina predikativne ideje istine nad predpredikativnom. Ipak, ovdje je to tek nagovještaj.

Od na elne bi važnosti bilo jednom *in extenso* i u fenomenologijskoj analizi razviti odnos predpredikativne istine prema predikativnoj. Time bi se moglo slomiti prevlast re eni ne istine ak i u uobi ajenom tuma enju prethodne spoznajne istine. To na i pomna analiza morala bi ponajprije istražiti fenomen opažanja i na njemu izu iti elementarne fenomene teze, momente postavljanja koji — prije sveg su enja — leže u opažanju, u kojima se ono opaženo pojavljuje sad kao zbiljsko, sad kao naslu eno, kao da je upitno, kao da je vjerojatno; mnoštvo deskriptivno dohvatljivih modaliziranja, promjena bitkovnih vjerovanja itd. U jednoj bi se takvoj analizi moralo probuditi razumijevanje za to kako predikativni oblici suda, kao smisljena tvorba višeg stupnja, povratno upu uju na ele-

mentarne oblike predpredikativne sinteze. Tako skicirana zada a velika je tema fenomenologijskog istraživanja (usp. Husserl, »Formalna i transcendentalna logika« i »Iskustvo i sud«).

Postavljamo sada samo pitanje: kakav na in bitka ima spoznaja? Re eni na istina *važi*. Spoznajna istina *egzistira*. Ta teza potrebuje objašnjenje. Ne samo da fundiranost svake re eni ne istine nalazimo u spoznajnoj istini, nego nam promišljanje pokazuje i neko fundiranje unutar spoznajne istine. ovjekovo spoznavaju e držanje ne stoji bez sveze jedno uz drugo, bilo da se radi o spoznavanju prirode, ljudi ili samoga ja. Postavljamo tezu: *Svako spoznavaju e držanje prema neljudskom bi u temelji se u jednom prethodnom razumijevanju i spoznaju ovjeka*. Istina o stvarima mogu a je samo u spoznavaju em pribivanju ovjeka pri stvarima. No to pribivanje mora biti za sebe objašnjeno kao jedan modus kako ovjek egzistira u odnosu prema stvarima. Drugim rije ima, istina kao matemati ka, fizikalna, biologijska, botani ka itd. mogu a je samo ukoliko je za sebe ve o ito matematiziranje, bavljenje fizikom itd., kao ljudsko držanje. Istina matematiziranja egzistira kao na in bitka ovjeka. ovjek se razumijevaju i odnosi prema temeljnim podru jima bi a i svagda je ve pri prirodi, pri kamenu, biljci, životinji, a tako er i pri broju, tvorbi djelatnosti itd. On nije nikakav zatvoreni okrug, nego je bitno otvoren za podru ja i oblasti bi a. I na temelju te otvorenosti, koja je dakle moment njegove egzistencije, može se on spoznavaju i okrenuti stvarima nekog svaki put odre enog podru ja. Kao spoznajna istina, istina je na in ljudskog držanja te tako er ima ovjekov na in bitka: ona egzistira u sebeotvaranju ovjeka za stvari, u vezivanju njegove slobode na ono objektivno. Samo ljudsko držanje prema bi u može biti »istinito«. Životinja nema istine. Sigurno, ona vidi — a možda i bolje nego mi.

Njezina joj osjetila posreduju bogato mnoštvo zamjetljivo-
ga; ali ona nikada nema bi e *kao* bi e, i nikada nema
otkrivenost bi a *kao* otkrivenost; ona nikada ne otkriva
otkrivenost, nikada istinu ili laž, jer ona nema slobodu,
sebstvo, a to zna i prethode i odos prema sebi samoj.
Istina o neljudskom bi u mogu a je samo na temelju
prethode eg samorazumijevanja, koje je me u svim stvo-
renjima svojstveno samo ovjeku. ovjek je mjesto istine.
No to topološko odre enje samo je imenovanje jednog
središnjeg problema. ovjek je mjera bi a, jestvuju ih
stvari da jesu, onih nejestvuju ih da nisu.⁵⁵ To je od
davnine uvijek važno kao argument relativisti ke sofistike.
Ali relativizam se, kao i skepticizam, nihilizam i druge takve
filozofijske poluistine, može prevladati samo radikalizira-
njem. Ne spašava se istina u svojoj biti time što se danas
ukazuje na apsolutno vađenje, nadvremensku valjanost
koja pripada istinitim re enicama — da se dakle utje e
izvedenoj re eni noj istini te se nju proklamira istinskim
reprezentantom istine. Radije treba s radikalnom ozbiljno-
š u uzeti ljudskost istine. Istina egzistira, ima ovjekov
na in bitka, ona je ljudsko *aletheuein*. Kao spoznavaju i
bitak pri stvari, ona tek uop e utemeljuje injeni nest,
objektivnost iskazivanja. Odnosenje prema stvarima temelji
se u razumijevaju em odnosu ovjeka prema samome
sebi. *Svaka istina o stvarima ve je prije istina o
svagda mojem bitku pri stvarima*. Istina, kao predpre-
dikativna istina, egzistira ne samo zato jer je spoznavaju e
držanje ovjeka, nego jer ve kao ljudski pristup neljud-
skim bi ima mora stajati u svjetlini samorazumijevanja
ovjekove egzistencije.

ovjekovo spoznavaju e odnosenje prema stvarima
svagda se prema temeljnim podru jima bi a raš lanjuje u
mnogostrukost izvornih pristupa. Bit i bitna struktura bi a
predzactavaju temeljni tip primjerenog otvaranja i otkri-

vanja. Stil istinovanja mijenja se svagda prema okruhu bitka
u kojem se odvija otkrivanje. Kobna je tendencija, koja
prije svega vlada novovjekovnom spoznajnom teorijom, ta
da odre eni na in spoznaje koji je primjeren i bitan za
jedno odre eno podru je, primjerice matemati ko-for-
malni na in spoznaje, preuzima ulogu uzorne spoznaje i
istine na taj na in da se onda posvuda pokušava ostvariti
taj ideal i u drugim bitnim podru jima. Time nastaje ne
samo optere enje tu om metodom u ne-matemati kim
znanostima nego i iskvarenje na elnog pogleda na temat-
sko bitkovno okružje. Psihologija ili biologija nisu manje
znanost no matematika, one po ivaju na drugim originar-
nim pristupima. Zahtijevati od njih deduktivno-matemati
ki stil pricipijelno je pogrešno i protivno smislu. Postav-
ljanjem matemati ki-formalnog spoznavanja i one istine
koja je njemu svojstvena kao uzora dolazi u novovjekovnoj
svijesti, prije svega u Descartesa, do sužavanje fenomena
istine na stupanj izvjesnosti kojim se znade neka istina,
dolazi dakle do mijene istine u izvjesnost. Matemati ko i
formalno-logi ko spoznavanje stoje tada na vrhu kao naj-
izvjesnije istine. Protiv te novovjekovne tendencije uvijek
se pokušavalo, na poslijetku u fenomenologijskoj filozofiji
današnjice, ispostaviti svojstvenu bit i svojstveno pravo
svakog izvornog pristupa bi u. To zna i veliku zada u
filozofije, o ijim se razmjerima ne može baš lako probuditi
dostatna predodžba. Ali istina spoznavaju ega držanja pre-
ma bi u koje se pokazuje nije još najizvornija bit istine.
Re enica, tako er jedna spoznaja, može biti istinita ili
lažna. Obje se odnose na ono o ito, na bi e koje se
pokazuje. No svako se pokazivanje i pojavljivanje bi a
doga a iz prethodno razumljenog horizonta, — svako
postajanje o itim dolazi iz onoga otvorenog. To otvoreno
za koje smo otvoreni je svijet, prostor, vrijeme. A u pogledu
tog otvorenog nema me utim ne ega takvog kao »istinito«

ili »lažno«. Stoje i otvoreni za vrijeme, mi se prema vremenu još ne odnosimo tematski spoznajno. Tematska spoznaja vremena ili prostora može naravno opet biti istinita ili lažna; no to izvorno uvijekovo stajanje otvorenim za svijet, prostor, vrijeme, omogu uje tek samopokazivanje onoga o itog te je stoga istina u izvornom smislu, premda nasuprot sebi nema protupojam mogu e lažnosti.

Sažmimo na na in teza ono što je dosad raspravljeno: 1. Istina je svojstvo re enica, iskaznih re enica koje tvrde, sudova. Re enice važe. Re eni na istina ima bitkovni na in važenja. 2. Re eni na se istina temelji u spoznajnoj. Ova je, kao uvijekov spoznavaju i ve otprije bitak pri onome o emu je iskaz, omogu enje re eni ne istine. 3. Svaka spoznajna istina o ne-ljudskom bi u temelji se u uvijekovu razumijevanju egzistencije, ukoliko je u tome njegov bitak pri stvarima razumljen kao temeljni modus njegove egzistencije. Spoznajna istina uop e egzistira, ima na in bitka uvijekova. 4. Spoznajna istina, kao istina o onome što se pojavljuje i što se pokazuje, temelji se u izvornom uvijekovu stajanju otvorenim za svijet, prostor, vrijeme, iz kojeg otvorenog bi e tek može postati o itim.

No tim razlikovanjima nije još ak ni u praznom orisu ome ena struktura biti istine. U onome što slijedi pokašat emo, barem u nagovještaju, u vidokrug dovesti odlu uju- u svezu istine i bitka.

Tijekom promišljanja kojima smo pokušali dovesti u pitanje naivni pojam istine, onaj koji je op enito u opticaju, najprije smo ukazali na to da je tradicionalno najmo nije odre enje istine kao podudaranja u osnovi samo metafora, i to metafora koja svoj smisao ima samo ako se prethodno ve razumije odnos izme u re enice i stvari, te odnos izme u spoznaje i stvari. Podudaranje doduše ne objašnjava osebjnost re eni ne i spoznajne istine, ali je opisuje. Oba se ova na ina istine ponajprije i najve ma isti u i predstavljaju najvažnije razlikovanje u okružju naivnoga razumijevanja istine. Istina re enica svodi se na istinu spoznaja, koje se u re enicama jezi no objektiviraju. Jezi - na istina temelji se u spoznajnoj. Istinite re enice važe i imaju na in bitka važenja, takozvane idealne egzistencije, koja je primjerice svojstvena i idealnim smislenim tvorbama matematike. Istinite spoznaje naprotiv imaju na in bitka ljudske egzistencije, one su na in na koji uvijek *otkrivaju i* jest pri bi u. Ali re enice su, što pokazuje odmah prvo promišljanje, više no samo predikativna verzija predpredikativnih spoznaja, one su više no samo pohranjivanje i uvanje subjektivnih uvida u mediju intersubjektivno pristupa nih smislenih tvorbi. Krive spoznaje, tobožnje istine nazivamo zabludom. Lažne re enice me utim nisu uvijek samo jezi no oglašavanje zabludnih spoznaja. Sa sferom jezika mogu je novi oblik neistine: laž. Govore i, možemo hiniti podudaranje, pretvarati se i re i

suprotno od onoga što zbilja mislimo. Govore i, svagda se držimo prema našim spoznajama iskreno ili neiskreno. Samo se iskreno govorenje, re eni na istina koja izrasta iz iskrenosti temelji u spoznajnoj istini. Ukoliko se pak jezik korijeni u ovjekovoj slobodi, ima on u sebi obje mogućnosti pravoga i nepravoga govora. Kod re eni ne istine moramo dakle istinu kao podudaranje re enice sa stvari razdvojiti od istinitosti govora kao podudaranja re enice s izraženim mnijenjem. Objektivno istinita re enica može biti laž, a objektivno lažna re enica može biti izgovorena u istinitosti.

Što me utim zna i objektivno istinita re enica? Njezina istina, kao podudaranje sa samom stvari, iskaziva je samo u istinitim spoznajama o samoj stvari, dakle na temelju ovjekova pribivanja. A to pribivanje pri stvarima modus je ljudske egzistencije, tako da smo mogli re i da se svako spoznavanje ne-ljudskog bi a temelji u ovjekovoj o itosti za sebe samoga, ukoliko on sebe razumije kao onoga spoznavaju eg u pribivanju pri stvarima. Zatim smo također još ukratko ukazali na to da, unato uvijek ve uvi a-nog povratnog odnošenja re eni ne istine na spoznajnu, ipak re eni na istina, odre enije shva ena kao istina suda, vlada tuma enjem spoznajne istine, ukoliko *struktura suda* biva interpretativno unesena u spoznajnu. Povijesno istraživanje tradicionalnih teorija istine to bi ispostavilo kao faktum. No taj bi se faktum mogao pojmiti samo kad bi se izvorno interpretirala sveza *spoznavanje — mišljenje — govorenje*, a to zna i i sveza ontologije i logike. Bitni uvid u genuinu osebjnost spoznajne istine mogao bi se ste i kad bi se pred o i dovele mijene spoznavanja shodno svakoputnom bitkovnom ustroju tematskog okružja, recimo osnovni tipovi originarnih na ina pristupa bi u svake doti ne vrste. Tek se tada može istina teoretskog odnošenja razgrani iti spram istine prakti kog opho enja

sa stvarima, tek se tada može razlikovati religiozna i umjetni ka istina i može biti karakterizirana u svojem drugobitku nasuprot spoznavaju e istine u pravome strogom smislu. Neka stvar mrtve tvarnosti o ita je druk ije no što je o ita živa, iznutra tjerana stvar, poput biljke ili životinje, a drukije opet ovjek; druk ije priroda no prirodna mo , koja nama vlada kao velika i tajnovita sila bitka i koja nam se o ituje u vihorenju oluja, u vru em i utihlom podnevnom asu Pana, u zvjezdanome nebu nad nama, u mijeni godišnjih doba, u rastenju, dozrijevanju, venjenju i propadanju, u ra anju i smrti, i u onome »umri i postani« pojedina nih ljudi, kao i plemena i naroda; zatim druk ije priroda kao ovladana i ukro ena, iskoristiva i tehni ki svladana, kao voda koja tjera mlin, i struja koja nosi brodove — kao prostor privre ivanja i pozornica ljudske povijesti. I tako dalje, u mnogim na inima i mijenama. A shvati li se baš svaka vrsta pristupa, ukoliko je zbiljski izvorno otvaraju a, u svojoj osebjnosti, onda ne može do i do neopravdanog postavljanja odre enoga na ina pristupa za uzor, kao što je to bio slu aj u dugoj prevlasti matemati ki-formalnog ideala spoznaje i istine.

Spoznajna istina ima na in bitka ljudske egzistencije. A to tako er zna i da je suodre ena ovjekovom upojedinjenoš u. Spoznavaju e odnošenje je *svagda moje* spoznavaju e odnošenje. Na tom se momentu zasniva argumentacija skepticizma i perspektivizma, uop e relativizma svake vrste. Kao prigovor protiv istine iznosi se argumentativno rezoniraju i ono što je neuklonjiv bitni moment istine. Mi živimo u jednom zajedništveno podijeljenom svijetu; i ne svaki ponajprije u svome svijetu, ve svi zajedno u jednom, jedinom svijetu, u kojem se nalazimo pri bi u raznolikih i mnogostrukih vrsta. Mi smo u jednom iskonskom zajedništvu, koje je ujedno zajedni ki bitak pri stvarima. Mi smo ovdje zajedno u istoj predavaonici, gledamo

iste stvari, samo jedan odavde, a drugi odande, jedan s ove strane, a drugi s one, jedan iz blizine, a drugi iz daljine. Relativnost na ina danosti nije prigovor protiv istosti zajedni ki vi enih stvari, nego je dapa e smisleni uvjet za zajedništvo. Zajedništvo koje bi recimo htjelo isklju iti relativnost tih na ina danosti bilo bi besmisao. Zajedništvo svijeta baš pretpostavlja perspektivisti ku danost. Iz zajedni koga se svijeta tada razgrani uje isje ak onog što je pristupa no u samo jednoj perspektivi. Svijet je za mene svagda isje ak iz zajedni kog svijeta, intersubjektivnog i objektivnog za sve. Kao ovjek, ja sam upoedinjen, ne samo u doslovnom smislu da egzistiram kao pojedinac, kao ja, nego i tako da imam svagda jedno prostorno i vremensko mjesto, i otuda orijentaciju u svijetu: svijet i bi e koje u njemu susre e pokazuju mi se u odnosu na moje stajalište; moje je spoznavanje tako svagda uvjetovano stajalištem, i mogu e je samo u jednostranoj perspektivi. No ta subjektivnost istine spoznavanja nije, shva a li se ispravno, uop e prigovor protiv objektivnosti, tj. istine spoznavanja. Objektivna istina bez te povratne odnošenosti na stajalište subjekta, na osebujnost njegove mo i spoznavanja itd., bila bi neka ne zbiljski do kraja domišljena besmislica. Skepticizam, sofistika i relativizam svih vrsta — svi oni barataju argumentacijama umjesto zbiljskim analizama. Ekstremnu formulu relativisti kog perspektivizma u pogledu istine nalazimo u paradokalsnom 493. aforizmu »Volje za mo «: »*Istina je jedna vrsta zablude*, bez koje odre ena vrsta živih bi a ne bi mogla živjeti. Na kraju odlu uje vrijednost za život«. ⁵⁶ Nietzsche ovdje istinu odre uje kao vrstu zablude, što pak treba zna iti da nije mogu a uop e nikakva istina, nego samo više vrsta zablude, pri emu kona no odlu uje korisnost za život, upotrebljivost. No gdje nije mogu a istina tu ne može biti ni »zablude«. To sad nije re eno kao neko jeftino »logi ko«

uzvra anje. Ne može se Nietzscheu ovdje takore i pripisati misaona pogreška da on doduše nije e istinu, ali je ipak opet priznaje u njezinu protupojmu zablude. Nietzsche nije e istinu jer mu ona nije »apsolutna«, irelativna, bezperspektivna, jednom rije ju božanska. On u ljudskosti istine vidi prigovor, a ipak je to doista njezin pravi na in bitka. Pokazati u kojoj je mjeri Nietzsche ovdje još vo en, ili bolje zavo en, idolom apsolutnoga važenja re eni ne istine bilo bi istodobno pozitivno pokazivanje toga da je Nietzsche, kao možda nijedan drugi mislilac, bio tako blizu tome da spozna ljudskost istine i slomi prevlast re eni ne istine, ali je zastao u negativnoj procjeni. U izvjesnoj mjeri on podrugljivo trijumfira: nema apsolutnih, ve samo ljudskih istina, ljudskih nazora — i povla i krivi zaklju ak: dakle nema uop e nikakve istine.

Oba uobi ajeno prema podudaranju orijentirana pojma istine koja smo najprije razlikovali, re eni na i spoznajna istina, jesu na elno *istina o bi u*. Ono s im se podudaraju je bi e. Pritom se re enica, kao i spoznaja, primjerava bi u, a ne obratno. Podudaranje se ovdje razumije kao ravnanje spoznaje i re enice prema samome bi u. Spoznaja je prihva aju a, receptivna; istina re-prezentira, odražava ono što je, da je i kako je. Istina je posve ovisna o bi u. To shva anje bitni je moment naivnoga pojma istine, koji je tako jedan izraz onoga što se, ne baš sretno, ozna ava naivnim realizmom: vjerom u neovisni bitak stvari, koji se u spoznajnoj i re eni noj istini zrcali sukladno principu podudaranja. Bi e je pritom razumljeno u posvemašnjem niveliranju, bez svake razlike u njegovu rangu bitka. Sve što jest naprosto jest tu — i o tome je mogu e spoznavanje, znanje i re eni no iskazivanje. Je li bi e životinja, je li ovjek, je li kukac, ili Bog, ono je tu i o tom postojanju mogu a je spoznajna i re eni na istina. To zna i da je pojam bi a koji prevladava u teoriji podudara-

nja karakteriziran jednim niveliranim postojanjem svakog bi a. Istina kao istina o bi u time je principijelno istina o bi u koje se pojavljuje, o bi u koje se pokazuje. Sve se bi e pojavljuje ponajprije u pri inu postojanja. No to se pojavljivanje zbiva iz horizonata, iz univerzalnog horizonta svijeta, iz prostora i vremena i iz horizonata prethodno razumljenih područja bi a, regija bi a. Svako postajanje bi a o itim, svako pojavljivanje postoje eg bi a dolazi iz onog otvorenog svijeta. Istina o bi u temelji se u istini stajanja otvorenim za svijet. Istina o onome što se pojavljuje temelji se u istini držanja sebe otvorenim za ono što svemu što se pojavljuje daje prostor i vrijeme. Daju i prostor i daju i vrijeme, svijet je me utim — kao ono što sve pojavljuju e bi e dovodi do pojavljivanja — carstvo *pojavljivanja*. U carstvo pojavljivanja prispjelo je sve pojavljuju e bi e i sad se naprosto tu nalazi. Sve što se tu nalazi, to jednostavnome.

Do sada prije eno područje istine možemo ukratko ovako karakterizirati: re eni na istina i spoznajna istina, obi no interpretirane metaforom podudaranja, sa injavaju naivni pojam istine. On je istina o bi u koje se pojavljuje i koje se pokazuje. Onda bitni korak nad vulgarno razumijevanje istine zna i ve to da se iskonskija dimenzija istine shvati kao stajanje otvorenim za horizonte iz kojih se pokazuje bi e. To je Platonov korak od bi a k bitku. Ta se dva pojma istine — govore i grubo — mogu ozna iti i kao empirijski i apriorni pojam istine. Uzeti zajedno sa injavaju oni pojam *fenomenalne istine*: istinu o *pojavi*. No time nije još zahva en sklop bitne gradnje istine. Štoviše, tek sada moramo u initi odlučiti i korak. Bit istine izlazi potpuno na vidjelo tek tamo gdje biva pojmljena nužna sveza bitka i istine, gdje bi e kao takvo može biti razumljeno i kao istinito, *ens kao verum*. Na taj najviši problem u sklopu pitanja o istini možemo sada samo još ukazati.

Kako je sam bitak u nužnom odnosu prema istini? Izložimo to pitanje najprije na primitivan na in. Bi e, tako mnimo ipak, je ono što je, bez obzira je li spoznato ili ne, je li prosu eno ili ne. Suditi o njemu i spoznati ga, to ništa ne mijenja na njemu samome; ono je naprosto tu, kao kamen, za koji je svejedno gleda li ga gušterica ili ga ovjek promatra ili prosu uje. Istina je nešto što doduše, gledano iz istine, stoji u odnosu spram bi a, samo se prema njemu ravna, njemu se primjerava, i usmjereno je na slaganje s njime — ali ona je nešto što samome bi u ostaje strano, što ne doti e njegov bitak. Bi e može biti bez istine, a istina nikad bez bi a. Istina je nešto slu ajno, i ne nužno za bitak bi a po njemu samome. To je *temeljno shva anje naivnosti u teoriji istine*. Kako se pak nju može na pravi na in uzdrmati? Ono što je u povijesti filozofije uvijek iznova nastupalo kao motiv jednog takvog uzdrmanja bijaše spoznaja da ono što je kao prethode i horizont uvjet bi a koje se pojavljuje, dakle prostor i vrijeme itd., nije postoje e poput stvari i poput njih indiferentno spram istinskosti; — da štoviše prostor i vrijeme »jesu« u ovjekovom stajanju otvorenim. Teza o subjektivnosti prostora i vremena (tako er kod Kanta) možda je izrasla samo u suprotstavljanju naivnome pojmu istine, koji ho e prostor i vrijeme misliti kao stvari koje jesu tu, bez obzira razumije li ih tko ili ne. Prostor i vrijeme nisu mislivi kao po sebi bitkuju e stvari; na njima se dokida naivnost nekog pretpostavljenog *bitka po sebi*. No tu motivaciju mi ovdje ne možemo proslje ivati. Ipak možemo ukazati na temeljno iskustvo koje ve u svakodnevnome životu igra odre enu ulogu; ali tamo gdje prevlada, zbiva se prodor filozofije u svakodnevicu. To je ono iskustvo da stvari izgledaju isto, a ipak su razli ite, i to u onome smislu kao pirit i zlato. Jedno od toga nije pravo, samo tako izgleda, a ipak nije *istinsko* zlato. Ili istinsko prijateljstvo je takvo koje se dokazuje,

koje doduše najprije izgleda kao nepravdo, ali se tek u nevolji i opasnosti pokazuje u onome što je. Mi dakle najprije uvijek tako er poznamo razliku između u bi a koje jednostavno baš je i bi a koje zapravo jest, koje na istinski na in jest to za što se u svojem izgledu izdaje. Istinsko zlato je zbiljsko, zapravo, pravo zlato, istinito prijateljstvo je ono zapravo zbiljsko. No kako sad ovdje pojam *istinitog* dolazi do zna enja *zbiljskog*? Treba li to razumjeti samo tako da je upravo istinsko zlato određivo samo u nekom spoznavanju koje je ve vo eno znanjem kako pravo zlato treba razlikovati od pirita, koji samo tako izgleda? Svakako je i pravo zlato ovdje u našem primjeru neko bi e kojemu je svejedno biva li spoznato ili ne, iji se bitak doista najprije misli u neodnošnjosti prema istini. No važno je samo da u podru ju pojavljivanja, samopokazivanja bi a ovdje iskrsava mogućnost da je ono pojavljuju e *pri in*, u smislu varljivoga izgledanja; da se nešto izdaje za ovo i ono, a u istini baš to nije. No mi ne inimo samo takva iskustva kao što su ona o zlatu i prijateljstvu. Mi stojimo u jednom mnogo izvornijem, dubljem iskustvu, premda je ono ponekad prekriveno i ini se posve zaboravljenim. To je jedno temeljno iskustvo naše egzistencije, pa bilo da ga potiskujemo bilo da se prepuštamo njegovoj mo i. Ne ovo ili ono bi e, kao prijateljstvo ili zlato, nego uop e »bi e« u svojoj *bi evnosti* stoji u *dvozna nosti izgledanja*. U svojem samopokazivanju ono se pokazuje kao bi e. No upravo tako ono može biti neko *ne-istinsko* bi e, može biti privid. To me utim ne zna i da bi recimo bilo ništa, samo neko subjektivno uobraženje. Naprotiv, ono je zbiljsko, u smislu sebe pokazuje eg postoje ega, no ostaje pitanje je li ono postoje e, baš onda kad je zbiljski postoje e, a ne samo prividno, *uistinujestvuju e*. To zna i da se u bitku bi a pomalja ontologijska razlika između u pojavljuje eg bi a i bi a u istini. Bi e koje se pojavljuje je ono

nije neko ništa, ali je, mjereno na ja em bitku pravoga bi a, bitkovno slabije, ono je manje bi e. To više ili manje na bitku terminološki imenujemo *ontologijskim komparativom*. Gdje je znanje o tom komparativu budno, tamo je filozofija. Predfilozofijska naivnost uzima sve na jedan *ne-razlikovani na in* kao bi e. Sve je upravo postoje e. Priznaju se razlike u veli ini, u mo i bi a, no ne u *snazi njegova bitka*. Za naivnost je ontologijski komparativ besmislen. Nešto ili je ili nije, »*tertium non datur*«. Sve što je postoje e je. Filozofija se, me utim, budi s pitanjem da li ono postoje e i u svojem postojanju potvr eno i dokazano bi e jest tako er i »istinsko«, je li ono, da upotrebimo jedan Platonov izraz, »na bi evan na in bi evno«, »*ontos on*«. I time se pokre e ontologijska sumnja, koja ne sumnja u zbiljsko postojanje ovoga ili onoga, nego naprosto u bitak onoga postoje eg, ne je li postoje e, nego zna i li njegova postojanost ve i pravi bitak. Bitak dospijeva u neko ispitivanje koje je pitaju i i traže i na putu prema *bi evnijem bitku*. U tom se ispitivanju filozofije treba razotkriti *istina bitka*, a bi e se treba pokazati u onome što je pojava a što prava bit. Tim okretom u unutarnju dubinu bitka otpada tada pri in kao da bi istina bila bitku bi a ono izvanbitno. Ono najprije samo se pojavljuju e puko postoje e mišljeno je kao »po sebi jestvuju e«, ali tako da se taj bitak-po-sebi ne spoznaje kao misao. U toj sferi naivnosti vlada pojam istine kao podudaranja, koji je u sebi posve indiferentan spram razlika bi a u njegovu bitkovnom rangu. Kao podudaraju a, istina je u svojoj istinitosti posve neovisna o tome je li spoznato bi e tek pojava ili istinska bit. No kad je jednom napušteno stajalište naivnosti i u ontologijskoj sumnji pokrenuto ispitivanje, tad izrasta uvid da bi evnije bi e biva o itim u jednoj istinskijoj istini, da su bitak bi a i bitak istine povezani. I to tako da istinitosni rang neke istine ovisi o rangu

bitka bi a koje je u njoj spoznato. I to je opet predodžba koja je u naivnosti nemogu a. Tamo je jedna istina baš kao i druge, ili istinita ili lažna, te ni ovdje tako er nema tre eg. Tek onda kad se bitak bi a razumije u ontologijskom komparativu, u razlikovanju pojave i biti, tad filozofiraju i razlikujemo i istine pojave i istine biti.

Ova bi se nagoviještanja mogla u initi stvarno razumljivima samo izri tim izlaganjem pitanja o svezi izme u bitka i istinitosti, dakle transcendentalnoga pitanja o biti istine. Mi smo pokušali tek u initi nešto prozirnijim fenomenalni pojam istine u njegovu sklopu re eni ne istine i spoznajne istine, a zatim istine o bi u i istine kao stajanja otvorenim za pojavne horizonte bi a. No puni uvid u bit istine bio bi mogu tek tamo gdje bi se *bit* suprotstavila *pojavi* i od nje razlikovala, dakle u podru ju problematike koju smo pokušali nazna iti pod naslovom ontologijskog komparativa.

Time bi se me utim i problem istine na najprisniji na in isprepleo s problemom bitka i problemom Boga. Ispitivanje sebekpokazuju ega bi a u ontologijskoj sumnji potje e iz jednog motiva koji kao *uznemirenje* strši u zadovoljenost naivnosti — i to u formi slutnje. Najviše znanje, najistinitija istina tu je najprije kao slutnja, tj. na najprazniji na in. To je *slutnja o najbi evnijem bi u*. Tamo gdje je ta slutnja samu sebe fiksirala do nekog nepokretnog posjeda spoznaje, tamo ostaje stajati u praznini i ne biva silom mijene cijeloga ovje jeg tubitka. Ona je tad samo »ideja« koja prebiva u ljudskom umu, transcendentalna ideja onoga najve ma jestvuju eg, onoga najsavršenijeg, od kojega je sve što jest suodre eno u svojemu bitku i na taj je na in neko »*bonum*«. Ta transcendentalna ideja Boga samo je beživotni oblik misli ne uvodi li gibanje u temelj našega tubitka, naime traganje za onim najve ma

jestvuju im i ispitivanje svega bitka u pogledu na prednaba eni traženi problemski pojam onoga najbi evnijeg, kao najvišeg stupnjevanja ontologijskoga komparativa. Bog se pojavljuje kao ono što se više ne može znati i spoznati, kao ono što se može samo slutiti u slutnji, kao ono bezuvjetno, o emu nije više mogu e nikakvo znanje. Gdje god se Bog tako uzvisi nad sve znanje, u onostranost koja se objavljuje samo pobožnom osjeaju, obuzetosti tajnom, slutnji, tamo principijelno imamo *predodžbu Boga naivnosti*. Slutnja se tako nikad ne može izdi i nad sebe samu i postati znanjem, ona je takore i prognana u svoju vlastitu prazninu i do punine može do i samo objavom od strane Boga, u smislu religije. Mi me utim sad ne pitamo kako se predodžba Boga religije odnosi prema transcendentalnom pojmu Boga kao onog najve ma jestvuju eg. To je težak problem filozofije religije. Ovdje raspravljamo samo o Bogu u filozofijskom smislu, o *summum ens*. Naivnost, nepokretno zato ena u praznoj slutnji, razumijeva pod *summum ens* neko bi e koje se misli odre eno maksimalnim svojstvima: koje je mo nije, ve e, dobrotivije no sve drugo. Ali ne: koje je *bi evnije*. A ipak je jedino to filozofijski legitiman smisao Boga: on je ono najve ma jestvuju e, najbi evnije bi e, od kojega naovamo se odreuje bitak svakog bi a u njegovu rangu. A znanje o tom najvišem bi u tako er je najviša istina — *ako* se puka slutnja u ispitivanju bitka, tj. u filozofiji izmijeni u spoznaju *apsolutnoga*, koje upravo nije *neko* odre eno bi e, nego istinski bitak — u svemu što jest. Filozofija kao »lov za bitkom« na poslijetku je i *episteme theologike*. Time što filozofija, pokrenuta pitanjem o istinskom bitku, tjerana živom slutnjom onog najve ma jestvuju eg, probija pojavu, u kojoj je sve poravnato u ravnodušnosti postojanja, — time što se od pojave vra a natrag u bit ona me utim

ipak ne napušta pojavu, nepojmljenu i neodre enu u njezinu bitkovnom rangu, nego odmjerava svakome ono što je istinsko, mjereno prema bitku onoga najbi evnijeg. Time što i ono neapsolutno pojave na koncu pojmi od apsolutnoga naovamo, tj. pojmi apsolutno, ona je istinska *apokatastasis panton*,^v privo enje svih stvari natrag Bogu.

Bilješke

- 1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. I, Stuttgart 1927, str. 40
 - 2 Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Einleitung, § 1 u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1938, str. 19
 - 3 Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Einleitung & 4, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. 6, Stuttgart 1938, str. 22.
 - 4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, izd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, Predgovor, str. 29.
 - 5 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Aus dem Nachlass 1884/88, u: *Nietzsches Werke*, Taschen-Ausgabe, Band EX, Stuttgart 1921, str. II; usp. fragmente iz ostavštine jesen 1887, 9 (35), u: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 12, izdava i G. Colli i M. Montinari, München 1980, str. 350.
 - 6 Isto, Predgovor, str. 3.
 - 7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. I, Stuttgart 1927, str. 185.
 - 8 Novaiis, *Briefe und Werke*, Berlin 1943, Bd. 3, Frg. 416.
 - 9 Usporedi Aristotel, *Met. A.* 982b II.
 - 10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, u: *Sämtliche Werke*, Jubiläum: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Bd. I Stuttgart 1927, str. 43.
 - 11 Platon, *Theaetet*, 174a4-bl.
 - 12 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, A 598, B 626.
 - 13 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. d. S. 1927, str. II.
- * U Husserla polaze i od intencionalnosti, koju Heidegger odstranjuje kao *onti ku* spoznaju. Otvoreno je pak pitanje zna i li intencionalnost

u Husserlovu smislu samo to što se označava kao odnošenje prema *bi u*, kao ontička spoznaja. Bilo bi preveliko pojednostavljenje nazivati Husserlovu karakteristiku naivnosti ontičkom, a Heideggerovu ontologij-skom.

** U Husserla se naprotiv u filozofiji zbiva *nazadak*, redukcija, obrat objektivno prema vani okrenutoga života u subjektivnu dubinu života putem radikalne refleksije.

14 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, str. 222.

15 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe, izd. Beissner, Bd. 4/1, Stuttgart 1961, str. 65.

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, izd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, str. 69.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, u: Sämtliche Werke jubiläumsausgabe, Bd. 4, Stuttgart 1928, str. 45.

18 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, izd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, str. 32.

19 Isto, str. 42 i dalje.

20 Usp. isto, str. 81.

21 Isto, str. 87 i dalje.

22 Augustinus, *Confessiones* I, 1.

23 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, izd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, str. 176.

24 Isto, Predgovor, str. 26.

25 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, u: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 4, Stuttgart 1928, str. 73.

26 Isto, str. 87 i dalje.

27 Usp. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg, 1956, I, 19.

28 Usp. uz to npr. *Götzendämmerung*, »Wie die wahre Welt zur Fabel wurde«, ili *Zarathustra*, »Von den Hinterweltlern«.

29 Immanuel Kant, *Prolegomena*, izd. Karl Vorländer, Hamburg 1957, Predgovor, str. 6.

30 Isto, str. 134.

31 Isto, str. 29.

32 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, Predgovor za drugo izdanje, B XXXV.

33 Isto, Uvod, A II/12.

34 Immanuel Kant, *Prolegomena*, izd. Karl Vorländer, Hamburg 1957, § 5.

35 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, B 113.

36 Isto, B114.

37 *Met.* 1003b 22.

38 Usp. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibnitz*, Bd. 2, izd. C. J. Gerhardt, Berlin 1879, str. 251, 256, 262.

39 1 Kor. 1. 20.

40 Eph. 1. 21.

41 Alex. Gott. Baumgarten, *Metaphysica*, Magdeburg 1779, § 354.

42 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, u: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 1, Stuttgart 1927, str. 41.

43 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, B 19.

44 Friedrich Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, Ruhm und Ewigkeit, u: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 6, izd. G. Colli und M. Montinari, München 1980, str. 404.

45 Usp. Aristotel: *phorā, alloiōsis, aūxēsis, phthisis*.

46 Descartes, usp. *Discours de la méthode*, Hamburg 1960, str. 52.

47 Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, u: Oeuvres par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1897, X, 523.

48 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956, A 568; usp. A 832, B 860.

49 Isto, A 328, B 384.

50 Usp. A 332, B 389.

51 Usp. Immanuel Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* u: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Abhandlungen nach 1781, Berlin 1968, str. 137.

52 Friedrich Nietzsche, A/so *sprach Zarathustra*, III, Die sieben Siegel 5, u: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, izd. G. Colli und M. Montinari, München 1980, str. 290.

53 Aristoteles, *Peri hermeneias* 4, 16b 33 — 17a 2.

54 Usp. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle a. d. S. 1928, § 10 i § 63.

55 Usp. Protagora, fragment 1.

56 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, April-Juni 1885*, 34 [253], u: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, sv. II, izd. Colli i M. Montinari, München 1980, str. 506.

57 Apg. 3, II.

Eugen Fink

Rođen je 11. prosinca 1905. u njemačkom gradu Konstanzu. Filozofiju, povijest, germanistiku i narodnu privredu studira najprije u Münsteru i Berlinu, a zatim u Freiburgu, gdje sluša Edmunda Husserla i postaje ubrzo jednim od njegovih najperspektivnijih učenika i najbližih suradnika. Promoviran je iz filozofije godine 1929. kod Husserla i Heideggera radom *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. Od 1928. je Husserlov privatni asistent, što ostaje i nakon učenikova prisilnog emeritiranja godine 1930. Tek je Husserlova smrt 1938. godine prekinula taj plodni i intenzivni zajednički rad, u kojem učenik mlađega kolegu smatra najvjernijim sljedbenikom izvorne fenomenološke filozofije, a sam se Fink, usprkos očitome postupnom razdvajanju njihovih misli i putova, u potpunosti i uz krajnju samozatajnost stavlja u službu fenomenologije kao škole i pokreta.

Nakon što je belgijski franjevac Herman Leo Van Breda uz pomoć Husserlove udovice i samoga Finka bogatu rukopisnu ostavštinu osniva akademiju fenomenologije i spasio je pred nacistima, prebacivši je potajno preko belgijske granice, emigrira potom na njegov poziv i Eugen Fink u Leuven zajedno s Ludwigom Landgrebeom, drugim značajnim Husserlovim sljedbenikom, gdje se obojica prihvaćaju odgovornog i zahtjevnog posla dešifriranja i redigiranja gotovo nepreglednog mnoštva Husserlovih stenograma.

Poslije završetka rata posve uje se Fink vlastitoj akademskoj karijeri. Habilitira se g. 1946. na Sveu ilištu u Freiburgu, postaje na istom sveu ilištu docentom, a potom ve 1948. redovnim profesorom filozofije i odgojne znatnosti, na kojem mjestu ostaje — unato atraktivnim pozivima sa sveu ilišta u Kolnu (1948.), Berlinu (1957.) i Freiburgu, na ispražnjenu Heideggerovu katedru — sve do emeritiranja 1971. godine. U Freiburgu je tako er g. 1950. osnovao zasebni Husserlov arhiv, koji je i vodio sve do emeritiranja. Iz intenzivne suradnje tog arhiva s onim ve postoje im u Leuvenu proizašao je vrijedan i plodotvoran rad na i danas traju em izdavanju kriti koga izdanja sveukupnih Husserlovih djela, uvene *Husserliane*.

Od 1954. do 1971. vodio je i *Studium Generale* freiburškoga sveu ilišta, koji je množinom i ugledom gostuju ih predava a, interdisciplinarnom tematskom širom i intenzitetom znanstvenih rasprava ubrzo stekao i zatim trajno zadržao gotovo jednoglasno priznatu slavu najuglednije i najbolje institucije te vrste u cijeloj Njema koj.

Spram drugoga svojeg velikog filozofijskog u itelja Martina Heideggera pokazivao je neskriveno poštovanje i divljenje, premda mu o ito — bez obzira na potporu i zalaganje oko unvanja njegova ljudskog i akademskog digniteta u teškim poratnim godinama — nije mogao odobriti bjelodane politike zablude i nemalobrojne ljudske nekorektnosti, ne samo spram zajedni koga u itelja Husserla. Ipak, rang najve ega mislioca našega stolje a nije mu ni htio ni mogao osporiti.

Sa svoje strane, dan nakon Finkove smrti, 25. srpnja 1975. posve uje ostarjeli Heidegger preminulome u eniku svoju upravo izašlu knjigu s tekstom možda najuspjelijih i filozofijski najinspirativnijih njegovih predavanja (GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*) posvetom koja zapo inje

rije ima: »Eugenu Finku na spomen. On je ova predavanja slušao s promišljaju om povu enoš u ive je pritom iskustio ponešto od onoga nemišljenog što je odredilo njegov vlastiti put.«

Najvažnija Finkova za života objavljena djela su: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, Den Haag 1957; *Sein, Wahrheit, Welt*, Den Haag 1958, *Alles und Nichts*, Den Haag 1959; *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960 (1986), *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969; *Heraklit. Seminar mit Martin Heidegger*, Frankfurt a. M. 1970; *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1970. Neposredno nakon smrti objavljene su još dvije knjige nastale na osnovi predavanja: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a. M. 1977, te *Grundphänomene des menschlichen Dasein*, Freiburg 1979.

Koncem osamdesetih godina osniva se Arhiv Eugena Finka pri Visokoj pedagoškoj školi u Freiburgu, gdje, pod vodstvom Ferdinanda Grafa i u suradnji sa udovicom g om. Susanne Fink, zapo inje intenzivno sre ivanje ostavštine i pripremanje za tisak niza Finkovih predavanja. Na osnovi tih priprema, suradnik arhiva Franz-A. Schwarz zapo eo je g. 1985. kod izdava a Königshäusern + Neumann iz Würzburga s izdavanjem predavanja, od kojih su dosad objavljena sljede a: *Grundfragen der antiken Philosophie*, 1985; *Einleitung in die Philosophie*, 1985; *Existenz und Coexistenz*, 1987; *Zur Krisenlage des modernen Menschen*, 1989; *Welt und Endlichkeit*, 1990; *Natur, Freiheit, Welt*, 1992; *Philosophie des Geistes*, 1994, te *Pädagogische Kategorienlehre*, 1995. Za godinu 1998. planirano je još objavljivanje djela

Vom Wesen der menschlichen Freiheit i Vom Wesen der Philosophie.

Finkovo je filozofijsko djelo veoma rano pobudilo živ i trajan interes u Japanu, a me u europskim zemljama možda najviše u Španjolskoj, zatim Italiji, Francuskoj, eškoj i Srbiji. Mnoge od njegovih knjiga prevedene su na više jezika, me u njima prije svega središnje i možda najznajnije originalno djelo *Spiel als Weltsymbol* («Igra kao simbol svijeta»), a zatim manji i nešto popularniji eseji kao *Oase des Glücks* («Oaza sre e») i *Mode — ein verführerisches Spiel* («Moda—zavodljiva igra»). Prvi od njih je, uz još šest drugih jezika, preveden i na hrvatski (Osijek 1979), kao uostalom i drugi (Zagreb 1972). Na hrvatski je prevedena i jedna od zacijelo najboljih Finkovih knjiga *Nietzscheova filozofija* (Zagreb 1981).

Eugen Fink je razmjerno dobro poznat u Hrvatskoj, prvenstveno zahvaljuju i injenici da ga je dugogodišnja prijateljska bliskost vezivala uz niz zna ajnih hrvatskih filozofa: Vladimira Filipovi a, Danka Grli a, Gaju Petrovi a, Milana Kangrgu. estim predavanjima u Zagrebu i na Kor uli, u okviru »Kor ulanske ljetne škole« na kojoj je u više navrata gostovao, kao i priložima u asopisu *Praxis*, poticajno je djelovao i na generacije filozofa u našoj sredini. Ipak, posljednjih se godina stje e dojam da bogatstvo i poticajnost njegove misli, o itovano u mnoštvu u me uremenu izašlih novih djela, u Hrvatskoj jedva da još nailazi na primjerenu recepciju.

Knjiga koju ovdje donosimo u prijevodu sadrži prva Finkova predavanja na Sveu ilištu u Freiburgu, držana u ljetnom semestru 1946. Umjesto bilo kakvog komentiranja ili kriti kog prosu ivanja, koje bi na ovome mjestu zacijelo moglo izgledati neprikladnim i neumjesnim, navedimo samo ve i dio kratkoga popratnog pogovora prire iva a knjige Franza-A. Schwarza:

»Uvod u filozofiju stoji, prema Eugenu Finku, pred teškim problemom zato jer se s najve om odlu noš u mora postaviti u po etak. Stoga takvog uvoda uop e i može biti samo ukoliko filozofiranje uvedemo u nas same. To filozofiranje pak korijeni se u najvišoj obuzetosti i krajnjoj za u enosti. Ukoliko uop e izvorno zapo injemo, taj je po etak ujedno i povijestan. Stoga se Eugen Fink u po etak filozofije postavlja tako što pušta da se u problemima po etka obih njegovih velikih u itelja Edmunda Husserla i Martina Heideggera, a ujedno i onima Hegela i Kanta, pokažu temeljna pitanja same metafizike, i to kao praraš lanjenost filozofije, kao pitanje o sklopu bitka i bivanja, bitka i mišljenja, bitka i privida, tj. kao pitanje o svijetu, istini i Bogu. Možda za 'po etnika' u filozofiji i nema uvoda boljeg od ovoga. To da taj 'uvod' u sklopu praraš lanjenosti pitanja o bitku ujedno izlaže i Finkovo najsvojstvenije pitanje, problem svijeta, to ovaj uvod povrh svega ini i uvodom u vlastiti misaoni put Eugena Finka. Uvod pokazuje prije svega unatrag na temeljni odnos što ga je on sam zauzeo spram Husserlova i Heideggerova mišljenja te u isti mah daje da se pokažu i produktivna snaga i radikalnost njegova vlastitog mišljenja. Ovaj *Uvod u filozofiju* stoga nije tek uvježbavanje u itanju osnovnih i elementarnih pojmova metafizike, neka abeceda novovjekovne dimenzije pitanja o bitku, on predstavlja ujedno i ulazna vrata u unutarnji sklop napreduju ih, ponovno preuzimanih i radikalnije postavljanih postavki pitanja i kretnji mišljenja samoga Eugena Finka«.

Kazalo

Tijek misli	5
1	9
2	23
3	32
4	44
5	55
6	68
7	77
8	89
9	101
10.	114
11	127
12.	139
13.	151
14.	163
15.	175
16.	187
17.	199
18.	211
Bilješke	223
Eugen Fink (Damir Barbari).	227